مكتبة الدراسات الأدبية

٢٩

الدكتور محمد مصطفى هدارة

# اتجاهات الشعر العربي

في القرن الثاني الهجري



دار المعارف

# اتجاهات الشعر العربيّ

## في القرن الثاني الهجري

مكتبة الدراسات الأدبية

٢٩

# اتجاهات الشعر العربيّ

## في القرن الثاني الهجري

الدكتور محمد مصطفى هدارة



دار المعارف

١٩٦٣

ملتزم الطبع والنشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج. ع. م.

## الإهداء

إلى الروح الطاهر فى علياته

أهدى هذه الصفحات . . .

كان يرقبها فى حياته أملا

تحقق بعد أن صعد إلى السماء

إلى روح أبى . .

# تمهيد

- أهمية موضوع البحث وصلى به .
- نتائجه الجديدة .
- جهود الباحثين المحدثين .
- سبب تحديد البحث بالقرن الثانى .

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

# تمهيد

حين فرغت من تقديم رسالتى التى حصلت بها على درجة الماجستير فى الآداب (١) لم يطل بى البحث والتنقيب عن موضوع يصلح لرسالة الدكتوراه ، إذ أدت بى دراستى فى النقد والأدب إلى إدراك الأهمية البالغة للقرن الثانى الهجرى فى التاريخ الطويل للأدب العربى منذ نشأ قبل الإسلام بفترة طويلة حتى يومنا هذا . وعلى الرغم من القيمة الأدبية العظيمة لهذا القرن لم يحظ بعناية الدارسين ، ولم يظفر ببحوث خاصة فيه تجلى نواحيه ، وتكشف غوامضه ، وتظهر للدارسين مدى ما فيه من تشعب فكرى ، واصطراع أدبى ومذهبى ، واحتدام بين عقلية الصحراء الساذجة وعقلية الحضارة المعقدة ، التى تعنى بالوجود واللاوجود على السواء .

وعدم وجود دراسات فى هذه الفترة الحاسمة من تاريخ الأدب العربى ، يتبدى فى جلاء للدارسين الذين يبغون استكناه أدب تلك الفترة والإحاطة باتجاهاته ودوافعه ومراميه . أما أولئك الذين يكتفون فى دراستهم بالظواهر القريبة ، فيظنون أن أدب هذه الفترة قد قتل بحثاً لكثرة ما ترامى إلى أسماعهم من أصداء عن بشار وأبى نواس وأبى العتاهية ومن إليهم من فرسان الشعر فى القرن الثانى . وقد صدق فون جرونباوم حين لاحظ ما لاحظته من أن العصر العباسى كان أقل عصور الشعر العربى حظاً من عناية الدارسين (٢) .

والحقيقة إن تاريخ اهتمامى بالشعر العربى فى القرن الثانى يرجع إلى أيام دراستى الجامعية الأولى حين كتبت بحثاً عن الشعر إبان الفتنة السياسية المسلحة التى حدثت

---

(١) كان موضوعها « مشكلة السرقات فى النقد العربى » . وقد نشرتها مكتبة الأنجلو المصرية عام ١٩٥٨ .

(٢) شعراء عباسيون : ٩

بين الأخوين : الأمين والمأمون ، ووضعت يدى فى هذا البحث على اتجاهات جديدة فى شعر تلك الفترة لم يسجلها الدارسون الذين يهتمون بالأدب الرسمى ، ولا أشاروا إليها من قريب أو من بعيد . ومنذ ذلك الوقت وصلتى بالشعر فى القرن الثانى لا تنقطع إذ أحسست أن من واجبى أن أسجل فى دراسة أتقدم بها للجامعة كل اتجاهات الشعر العربى فى القرن الثانى سواء ما كان منها جديداً أم مجدداً ، بل ما كان منها امتداداً لحياة الشعر الجاهلى الذى ظل مسيطراً على عقول بعض الشعراء أمداً طويلا .

وإذا كانت العادة قد جرت بأن توصف البحوث العلمية ذات القيمة بأنها مبتكرة ، فإنى لست أدعى أن هذا البحث قد استفتح مغاليق أسرار كانت طى الكتمان ، ولكنى أزعم أنه قد توصل إلى بعض النتائج الجديدة التى كانت الوسيلة إليها دراسة النصوص الشعرية والأسانيد التاريخية دراسة صابرة . هذا بالإضافة إلى محاولته الدراسة الشاملة للشعر العربى فى فترة خصبة من الناحية الفكرية ، جدبة من ناحية الدراسات التى كتبت حولها . ومما لا شك فيه أن البحث العلمى المبتكر هو فى الحقيقة — وقبل كل شىء — البحث المستوعب الذى لا يتجاهل صاحبه شيئا مما كتب قبله فى موضوعه . وبغير هذا الاستيعاب العلمى الضرورى لايمكن للبحث الجديد أن يسجل فى ميدان العلم خطوة التقدم التى لابد منها ليكون بحثاً مبتكراً .

ولهذا السبب نفسه أسجل فيما يلى أهم الدراسات السابقة التى كانت بمثابة ضوء على الطريق فى هذا البحث . وهذه الدراسات نوعان : قديمة وحديثة . أما القديمة فهى المراجع الأساسية التى لابد منها للباحث فى الأدب ككتاب الأغانى وكتب الطبقات وكتب التاريخ والسير وأخبار الشعراء وكتب الأدب الجامعة ، وما إلى ذلك. وهذا القسم من المراجع — إلى جانب دواوين الشعراء أنفسهم التى اهتممت بدراستها اهتماماً بالغاً — هو الذى أمدنى بالمعلومات الرئيسية التى لا غنى عنها لتمثل شعر تلك الفترة التى أدرسها والوقوف على اتجاهاته والمؤثرات التى تحدد هذه الاتجاهات. وهذه المراجع — فى الواقع — فى غنى عن التعريف بها أو التحدث عنها . أما الدراسات الحديثة فهى التى تحتاج إلى التنويه والتقديم لأنها بمحاولتها الدراسة الجزئية لموضوع هذا البحث قد أمدتنى ببعض الأفكار ، وسددتنى فى كثير من الآراء ،

وأخذت بيدى فى متاهات هذا القرن الذى يضل فيها الباحث إن لم يجد على الطريق هدى .

ويمكننا أن نقسم الدراسات الحديثة – التى تتصل بهذا البحث بوشيجة أو بأخرى – إلى أنواع خمسة :

١ – دراسات كتبت فى تاريخ الأدب العربى بصفة عامة ، بعضها يقف عند تاريخ معين وبعضها الآخر يصل إلى العصر الحديث .

٢ – دراسات عامة فى تاريخ الدولة العربية بصفة شاملة ، أو فى تاريخ العصر العباسى بصفة خاصة ، وهى متنوعة الاتجاهات ، ولكنها تهتم على العموم بدراسة النواحى الحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعقلية ، إما لذاتها – وهو الأغلب – وإما لتمثل صورة التطور الأدبى فى عصر من عصوره ، أو فى عصوره المختلفة .

٣ – دراسات متخصصة فى موضوع من موضوعات الشعر العربى ، أو فى اتجاه من اتجاهاته ، تتناوله فى عصوره المختلفة .

٤ – دراسات قصرت نفسها على دراسة بيئة شعرية معينة دون غيرها من البيئات الأخرى .

٥ – دراسات تتناول شاعراً أو أكثر من شعراء القرن الثانى ، تحلل شعره وشخصيته وتربطه ببيئته وزمانه الذى عاش فيه فى بعض الأحيان .

وإذا تسنى لى تقديم بعض نماذج هذه الدراسات فإنه لن يكون فى استطاعتى تقويمها تقويماً عادلا إذ أن ذلك يستلزم اتساعاً لا تنهض به هذه المقدمة ؛ كما أنه من العبث أن أفعل ذلك بينما تناثرت فى ثنايا بحثى آراء وأفكار أصحاب هذه الدراسات مقترنة بتعليقاتى عليها إن موافقة أو معارضة . إلا أننى مع ذلك سوف أوضح فى هذه المقدمة الخطوط العامة لأهم هذه الدراسات لتتضح طريقة معالجتى للموضوع ، وقيمة الجهد الذى بذلته فى إعداده .

أما النوع الأول من الدراسات فهو لعمومه يكاد يمر بكل عصر أدبى مروراً سريعاً لا توقف فيه ولا تلبث ، فما إن يقرر الخطوط العامة البارزة لأدب أى عصر

ثم يمثل لها بنماذج من شعر شعرائه حتى ينتقل كالطائر المستوفز إلى العصر الذى يليه دون تعمق واستقصاء اتجاهات الشعر وتحليل العوامل المؤثرة فيه ، ودون العناية بنواحى التطور الدقيق الذى لابد أن يكون قد حدث فيه بفعل تغير هذه العوامل من عصر لعصر وبحكم تنقل الشعر من بيئة لأخرى ، ومن زمن لزمن . وإذا تناولنا كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » لجورجى زيدان وجدناه يضع قضايا عامة شائعة دون أن يدلل عليها . مثال ذلك حديثه العابر عن التأثير الفارسى فى النهضة العلمية والأدبية[١] . وهو إذا تناول الشعراء وضعهم فى طبقات بالنسبة لصلاتهم بالخلفاء والأمراء والرؤساء والمذاهب ، ولهذا لم يؤد به هذا المنهج الطبقى إلى نتائج لها قيمة فى دراسة شعر هؤلاء الشعراء[٢] .

وإذا نظرنا إلى كتاب « تاريخ آداب اللغة العربية » لكارل بروكلمان وجدناه يجمل إجمالا شديداً خصائص الشعر فى القرن الثانى من ناحية الشكل والمحتوى ، ثم يقسم الشعراء إلى بيئات : بغداد ، العراق ، والجزيرة الفراتية ، والجزيرة العربية والشام ، مصر ، المغرب ، الأندلس . ويتحدث عنهم بوصفهم أفراداً دون أن يربط بينهم وبين تلك البيئات ، أو بينهم وبين العصر وعوامل التأثير فيه بصفة عامة[٣] .

أما نجيب البهبيتى فى كتابه « تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجرى » فقد قسم الشعر فى القرن الثانى عدة تقسيمات حاول أن يملأها بعد ذلك قسرا . مثال ذلك تقسيمه الشعر إلى ثلاث مدارس : المدرسة الشعبية العامة ، والمدرسة الشعبية الخاصة ، مدرسة المحافظين[٤] . ودراسة الشعر فى القرن الثانى تنفر من هذا التقسيم نفوراً تامًّا ولا تخضع له بأية صورة لأن هذه الأنواع الثلاثة قد تتجمع فى شاعر واحد ، وهذا أمر طبيعى بالنسبة لهذا العصر . وهكذا لو تناولنا بقية الدراسات التى كتبت فى تاريخ الأدب العربى عامة — مثل كتب هوار ونلينو ونكلسون وجب وبطرس البستانى وغيرها مما رجعنا إليه فى هذا البحث — لوجدنا فجوات واسعة فى دراسة الشعر العربى فى القرن الثانى نتيجة عدم تركيز الدراسة فى هذا القرن وحده ،

(١) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ : ٢٠

(٢) المصدر نفسه ٢ : ٥٦

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية : الترجمة العربية الجزء الثانى .

(٤) تاريخ الشعر العربى : ٣٢٣ وما بعدها .

والاضطرار إلى إسباغ صفة العموم على النتائج والملاحظات .

أما القسم الثانى من الدراسات التى رجعت إليها فى هذا البحث فهى – كما ذكرت – متنوعة فهى إما تتحدث عن تاريخ الدولة العربية بصفة عامة ككتاب « تاريخ العرب » لفيليب حتى و « العرب والإمبراطورية العربية » لكارل بروكلمان و « تاريخ الإسلام » لحسن إبراهيم حسن و « تاريخ الدولة العربية » ليوليوس فلهوزن ، وإما أنها تركز دراستها على تاريخ العصر العباسى نفسه ككتاب « العصر العباسى الأول » لعبد العزيز الدورى . وإما أنها تتناول الحضارة العربية بصفة خاصة ككتاب جورجى زيدان « تاريخ التمدن الإسلامى » وكتاب فون كريمر « الحضارة الإسلامية » . وبعض هذه الكتب يخص بالدراسة النواحى الإدارية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو يتحدث عن تاريخ الشيعة أو الخوارج أو أهل الذمة فى الإسلام . وهذه الدراسات وإن كانت قد أضاءت لى جوانب من تاريخ القرن الثانى ونظمه المختلفة ، وقدمت لى عناصر فهم الشعر واتجاهاته ، إلا أنها نادراً ما وجهت عنايتها للربط بين مادتها وبين الأدب محاولة تفسير هذا بذاك ، وما كان لى أن أطلب ذلك منها الآن لأن طبيعة دراستها لن تتيح لها هذا التعمق فى فهم الشعر وروابطه واتجاهاته ، غير أنى أذكر من بين هذه الدراسات كتابين ألفا بقصد إيجاد هذا الترابط بين الأدب وبين طبيعة الحياة العربية بنواحيها المختلفة . أما الكتاب الأول[1] فقد درس صاحبه حركات الشيعة المتطرفين وحاول إيجاد العلاقة بين تاريخ هذه الحركات وطبيعتها ومبادئها وبين الشعر فى القرن الثانى على وجه الخصوص حيث وجدت هذه الحركات صداها القوى فيه . إلا أنى أرى فى هذه الدراسة غلوًّا شديداً فى تقصى الأثر الشيعى فى شعر القرن الثانى .

أما الكتاب الآخر فهو تأريخ شامل للحياة العقلية فى هذا القرن ، وهو كتاب « ضحى الإسلام » لأحمد أمين . وهو يقصد بضحى الإسلام المائة السنة الأولى للعصر العباسى أى إلى خلافة الواثق بالله ، وقد أدرك أحمد أمين نفسه خضوع تقسيمه للتطور السياسى فاستدرك قائلا : « يخطئ من يقول إن هناك حدوداً فاصلة بين

---

(١) حركات الشيعة المتطرفين لمحمد جابر عبد العال .

الدولتين الأموية والعباسية وخاصة من الناحيتين الاجتماعية والعقلية[1] » . ولهذا الكتاب أهمية كبيرة لعنايته الكاملة بالربط بين الحياة العقلية فى الفترة التى تحدث عنها وبين النتاج الأدبى باعتبار أنه ثمرة لهذه الحياة . ولكنه — خارج إطار هذه العلاقة — لم يعن بالأدب لذاته ، لهذا أوجز تحليله والنظر فى خصائصه ، ولم يفصل القول فى موضوعاته وتنوع أساليبه .

أما القسم الثالث من دراسات الباحثين المحدثين ، وهى الدراسات المتخصصة فى موضوع من موضوعات الشعر العربى عامة ، أو فى اتجاه من اتجاهاته، فنجدها على قدر من العموم بالرغم من تخصصها الجزئى فى موضوع بعينه . نجد هذا فى كتاب « تطور الخمريات فى الشعر العربى » لجميل سعيد، وكتاب « شعر الحرب فى أدب العرب » لزكى المحاسنى ، وكتاب « شعر الطبيعة فى الأدب العربى » لسيد نوفل ، وكتاب « تاريخ الشعر السياسى » لأحمد الشايب ، وغيرها .

ومما لا شك فيه أننا نجد فى هذه الكتب اهتماماً أوفر بتطور الشعر فى هذ الناحية أو تلك . وربما عنيت أيضاً بتطور الصنعة الشعرية فى الموضوع الذى تتناوله. ولكن عدم تركيزها الدراسة على شعر القرن الثانى وحده من جهة ، واتباعها التقسيم السياسى فى منهجها من جهة أخرى لم يجعلا لنتائجها أهمية كبيرة بالنسبة لشعر هذا القرن . ولا يفوتنى أن أنوه بالمجهود الطيب الذى بذله شوقى ضيف فى دراسته التى تناول فيها الفن وتطوره فى الشعر العربى محاولا الكشف عن مناهجه ومذاهبه المختلفة . وإن كانت نظرة المؤلف الشاملة لعصور الأدب العربى قد انحصرت فى هذا الحيز الضيق — ألا وهو الصنعة الشعرية — فقللت بذلك من تركيز أضوائه على نواح أخرى فى شعر القرن الثانى ، وما كان يحدث فيه من تطور كبير ؛ إلا أن هذه الدراسة بجدتها قد سدت جانباً كان مفقوداً فى دراسات المحدثين للشعر العربى .

وأما القسم الرابع من دراسات المحدثين — التى نحن بصدد الحديث عنها — فهى قد قصرت نفسها على دراسة بيئة شعرية معينة دون غيرها من البيئات الأخرى وربما دعت إلى مثل هذه الدراسات الطريقة المنهجية الحديثة باعتبار أن لكل بيئة خصائصها المميزة وطابعها ومزاجها الخاص ، وهذا كله يظهر أثره فى شعر شعرائها ، لذلك نجد أن ثلاث رسائل جامعية قدمت فى دراسة الحياة الأدبية فى البيئات المختلفة

(١) ضحى الإسلام ١ : ١

فكانت الأولى عن بغداد والثانية عن الكوفة والثالثة عن البصرة[١] . وعيب هذه الدراسات – بالنسبة للقرن الثانى – أنها لم تراع طبيعة الحياة الإسلامية وتطورها فى هذا القرن ، ذلك أن عناصر التأثير فى اتجاهات الشعر العربى فيه كانت تعمل عملها فى أنحاء الدولة الإسلامية بنفس قوة التأثير والتفاعل دون أن تجد فى بيئه ما عناصر مغايرة للعناصر التى تعمل فى بيئة أخرى . فدراسة بيئات الشعر إذن فى القرن الثانى تقوم على أساس منهج نظرى يبدو سليما ، ولكنه من الناحية الواقعية لم يؤد إلى نتائج هامة – كما سنرى فى ثنايا هذا البحث – هذا إلى جانب ما لاحظته من اهتمام هذه الدراسات بجوانب تاريخية ممتدة إلى عصور سحيقة ، لم يكن لها فى الغالب تأثير ذو شأن على نتائج دراسة الشعر فى هذه البيئة أو تلك .

أما النوع الخامس والأخير من دراسات المحدثين فهى دراسات تتناول شاعراً أو أكثر من شعراء القرن الثانى تحلل شعره وشخصيته ، وتربطه ببيئته وزمانه الذى عاش فيه – فى بعض الأحيان . ونجد من هذه الدراسات وفرة ظاهرة ، بعضها يدرس أبا العتاهية ، والبعض الآخر يدرس بشاراً وأبا نواس . وهناك بعد ذلك دراسات قليلة عن شعراء أقل شأناً من هذه الطبقة . وهذه الدراسات التى تقصر نفسها على شاعر بعينه تكون مفيدة فى استخراج العناصر الأساسية فى حياته وفى شعره على السواء . وربما استطاعت أن تكشف لنا عن جوانب جديدة لم نكن نستطيع إدراكها فى كتب تاريخ الأدب العامة أو غيرها . ونتائج هذه الدراسات تختلف اختلافاً بيناً بحسب اختلاف مناهج مؤلفيها . فمثلا نجد فيمن درسوا أبا العتاهية محمد أحمد برانق الذىساير أغلب الروايات القديمة التى وصلت إلينا عن الشاعر ، فنجده يصدق جبرية أبى العتاهية دون تدليل ، وفى الوقت نفسه يصدق أنه شاعر لا ثقافة له . والمؤلف بحكم اندفاعه وراء هذه الروايات القديمة دون تمحيص توصل إلى نتيجة – أشك فى صحتها – وهى أن أبا العتاهية تزهد لاحبا فى التزهد، ولكنه « رجل شاعر سلك بشعره هذا المسلك لأنه زعم أن له خيراً فيه[٢] » . هذا بينما نجد محمد

---

(١) لم تنشر من هذه الدراسات غير الرسالة الأولى بعنوان « الشعر فى بغداد» لأحمد عبد الستار الجوارى .

(٢) أبو العتاهية : ٣٤

خلف الله أحمد فى دراسته عن أبى العتاهية يسلك سبيل الدراسة النفسية ويخلص منها إلى أن زهد أبى العتاهية ثورة دينية اجتماعية أوحى بها ضمير الفرد وضمير الجماعة، بالإضافة إلى كونه ثورة نفسية على ماضيه[1] .

ونستطيع أن نقول مثل ذلك عن دراسة العقاد لأبى نواس فقد استخدم التحليل النفسى والنقد التاريخى فى تحليل شخصية هذا الشاعر وشعره ، ونسبه إلى النرجسية واهتم فى كتابته بالربط بين الجنس والنفس ، هذا بينما نجد دارسين آخرين اكتفوا بجمع الروايات المختلفة عن أبى نواس وجعلوها فى فصول — بحكم الدراسة المنهجية — دون أن يهتموا بالدراسات النفسية الحديثة وغيرها . وليس معنى ذلك أن النتائج التى توصل إليها العقاد صحيحة ونتائج الآخرين فاسدة . فهذا ما لم أقصد إليه فى هذه المقدمة ، لأنى سأبين قيمة أحكام هذه الدراسات فى مواضعها من هذا البحث . ولهذا السبب نفسه أترك الحديث عن بقية الدراسات التى قصرت نفسها على شعراء القرن الثانى كدراسة النويهى وغيره عن أبى نواس ، ودراسة الحاجرى وسواه عن بشار ، ودراسة فون جرونيباوم عن مطيع بن إياس ،وأبى الشمقمق وسلم الخاسر .

وقبل أن أنتقل من الحديث عن دراسات الباحثين المحدثين فى شعر القرن الثانى وما حوله ، أحب أن أنوه بجهد ثلاثة من أصحاب الدراسات الذين اهتموا بدراسة الشعر فى هذا القرن ، وكانت لهم فيه اتجاهات واضحة . وأول الثلاثة هو طه حسين فى الجزء الثانى من كتابه « حديث الأربعاء » فقد درس الحياة فى القرن الثانى بما فيها من تطور حضارى وثقافى وسياسى ، كما درس اتجاهات الشعر ونوازعه ومسبباته، واهتم بتحليل بعض شخصيات الشعراء الذين يعتبرون نماذج للاتجاهات التى ذكرها . وعلى الرغم من اختلافى فى كثير من الآراء مع هذه الدراسة إلا أننى قد أفدت كثيراً مما يشيع فيها من نظرات صادقة عميقة منثرة هنا وهناك .

أما الثانى فهو طه الحاجرى ودراسته التى أشير إليها هنا لم تنشر للأسف حتى الآن ، ولكننى سمعتها منه فى صورة محاضرات ألقاها على طلاب الليسانس فى العام الجامعى ٥١ / ٥٢ ، وكان أساس هذه المحاضرات دراسة شعر القرن الثانى فى بيئاته المختلفة . وعلى الرغم من جدية هذه الدراسة ومحاولتها الوقوف على اتجاهات الشعر

---

(١) دراسات فى الأدب الإسلامى : ٩٤

ودقائق صنعته إلا أنني أختلف معها فى نقطتين جوهريتين : الأولى فى اتجاهها إلى دراسة البيئات وسأتحدث عن ذلك بالتفصيل فى موضعه . والثانية فى التفاتها إلى التقسيم السياسى وجعل الشعر فى القرن الثانى ــ تبعا لذلك ــ جيلين : جيل المخضرمين والجيل التالى لهم ، مع أن دراسة الشعر فى القرنين لا تؤدى بنا إلى فروق واضحة ذات دلالة .

وأما الثالث من أصحاب الدراسات التى أشرت إليها فهو الباحث العراقى على الزبيدى . وأهم آرائه التى تستحق المناقشة ــ ولكن فى غير هذا المكان ــ فكرته عن العبث والانتحال فى الشعر العباسى . ولا شك أن هذه الفكرة امتداد لفكرة الشك فى الشعر الجاهلى على الرغم مما بين العصرين من تفاوت كبير ــ كما سنوضح فيما بعد .

* * *

وأنتقل الآن إلى نقطة أخرى لابد من توضيحها فى هذه المقدمة ، وهى : لماذا حددت بحثى بالقرن الثانى الهجرى ولم أتبع التقسيم المتعارف عليه ، فأجعل حدود البحث إما العصر الأموى أو عصر مخضرمى الدولتين ، أو العصر العباسى الأول ؟ الواقع إن الجواب عن هذا السؤال له جوانب كثيرة : أولها إن تقسيم عصور الأدب بحسب التاريخ السياسى فيه افتئات على تطور الشعر ، وعلى طبيعة هذا التطور ، لأنه يرتبط بالأحداث السياسية ارتباطاً كاملا . ومع ذلك فإن كثيراً من الباحثين ساروا فى دراستهم على نهج التقسيم المتعارف عليه ، فكانت نتائجهم ــ فى الغالب ــ خاضعة لحكم هذا التضييق السياسى . وأول من خرج على هذه التقسيمات « جب » ثم تبعه « بلاشير » الذى يقول : « إننا لا نحتاج إلى إمعان النظر والتفكير لكى ندرك أن مثل هذا التقسيم يقوم على خبط عشواء لأنه لا يستوفى الاعتبارات الأدبية ، بل يعتمد على ثورات السلالات الحاكمة ، أو على أحداث ذات قيمة كبرى فى تاريخ الإسلام السياسى . لكن صلتها بالأدب ليست لازمة ولا حقيقية . فبروكلمن ومن تبعه طبقوا التقسيمات التى وضعها المؤرخون وهى عرضة للانتقاد فى التاريخ أيضا ، ومن الباحثين من يخطئها . ونسوا أن الأحداث الأدبية والسياسية لا تلتقى دائما ، وأن أزمان حدوثها لا يشترط فيها الاتفاق . فالرسالة النبوية مثلا أحدثت انقلاباً عظيماً فى حياة العرب السياسية والدينية والاجتماعية ولكنها لم تدفع الشعراء المخضرمين

إلى الخروج على مذاهبهم التقليدية فى الشعر ، فى حين أن استيلاء الأمويين على الحكم ، والمكانة التى اكتسبتها سورية والعراق فى العالم العربى آنذاك ، وتطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية خلق ظروفاً جديدة أدت إلى تطور محسوس فى عالم الأدب[١].

وعلى الرغم من أن كارل نلينو قد سار فى دراسته « تاريخ الآداب العربية » على الطريقة التقليدية المعروفة المعتمدة على التاريخ السياسى فإنه قد قرر صراحة فساد هذا التقسيم قائلا : « إن هذه الحدود ليست إلا حدوداً صناعية اصطلاحية . . فإن عصراً ما سواء من التاريخ السياسى أم تاريخ الآداب والعلوم لا يحصر فى مواقيت معينة بدقة . . لأن كل حى وكل نوع أو فرع من الهيئة الاجتماعية لا تتغير أحواله بديها أبدا ، بل من المشهور أن الانتقال من حال إلى حال لا يحصل إلا بالتدريج البطىء حتى لا يشعر فى الأغلب بالفرق بين الدرجة القادمة والدرجة التالية لها . فإن أعملنا الفكر فيما يظهر بادئ نظر أنه تقلب مفاجئ ، ألفينا أنه فى الحقيقة نتيجة عدة أسباب مرتبطة بعضها ببعض عاملة منذ زمن طويل[٢]» .

وممن أدركوا فساد الارتباط بين الأدب وتطوره وبين التغيرات السياسية من الباحثين العرب ، وساروا فى دراستهم على نهج آخر ، مصطفى صادق الرافعى فى كتابه « تاريخ آداب العرب » إذ أعلن فى بدء كتابه أنه « إذا كان عمود التاريخ سياقة الحوادث . . . فلا ترغم هذه الحوادث على أن تقع فى غير وقتها وتنفصل عن طبيعتها ، وتتصل بغير طبقتها فى التاريخ ، ولذلك رأينا الطريقة المثلى أن نذهب فى تأليفنا مذهب الضم لا التفريق ، وأن نجعل الكتاب على الأبحاث التى هى معانى الحوادث لا على العصور ، فنخصص الآداب بالتاريخ لا التاريخ بالآداب[٣] » .

أما أحمد أمين فقد سار فى كتابته على أساس التقسيم السياسى ولكنه لم يكن مقتنعا به قط — كما سبق أن أشرت — وخاصة بالنسبة للعصرين الأموى والعباسى . والواقع إن التطور الأدبى لا يمكن أن يكون ظاهرة فجائية تقترن بتغير نوع الحكم ،

---

(١) ترجمة هذا النص لعلى الزبيدى فى مقالته « الانتحال والعبث فى الأدب العباسى » مجلة كلية الآداب والعلوم — بغداد العدد الثانى ، حزيران ١٩٥٧ .

(٢) تاريخ الآداب العربية : ٤٧

(٣) تاريخ آداب العرب ١ : ١٦

وبمجيء دولة وذهاب أخرى ، فمن غير المعقول أن نقرر أن الأدب العربى فى عام ١٣٢ هـ — وهى السنة التى استولى فيها العباسيون على الحكم — قد بدأ يأخذ شكلا جديداً واتجاهات لم تظهر فيه من قبل بسبب ذهاب الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية ، وإلا كنا نغالط أنفسنا وضمائرنا العلمية ، ونفتئت على تاريخنا الأدبى . صحيح إن ذهاب الأمويين ومجيء العباسيين كان له أثر فى صبغ حركة التطور الأدبى بلون أو بآخر ، ولكنه لم يكن السبب المباشر فى إحداث هذا التطور ، لأن التطور يرتبط بالتغيرات التى حدثت فى المجتمع العربى منذ ظهور الإسلام، وحدوث هذا التطور الدينى الهائل الذى أثر فى نفوس الناس وعقولهم ، ومنذ بدء عصر الفتوحات وخروج العرب من جزيرتهم المحدودة إلى آفاق جديدة، ثم استقرارهم وتزاوجهم مع أجناس أخرى من أمم الأرض ، وارتباطهم بثقافات وحضارات جديدة لم تعرض لا بائهم وأجدادهم من قبل . والمتتبع لتاريخ هذا التطور بالنسبة لتأثيره فى الحياة الأدبية يجد أن العصر الأموى كان فى أوله امتداداً للحياة الأدبية الجاهلية ، ثم بدأت تظهر فيه آثار هذا التطور شيئاً فشيئاً ،حتى اتضحت معالمها تماماً فى أواخر هذا العصر أى فى مطلع القرن الثانى الهجرى تقريبا . ويمكننا أن نقول إن القرن الأول كان البوتقة التى انصهرت فيها معالم الحياة العربية ليتضح معدنها ويلتمع فى بداية القرن الثانى ، وإن العصر الأموى بالنسبة لتطور الأدب — كان — كما يقول فيليب حتى — عصر حضانة واستعداد [١]. أى أن جذور التجديد فى الشعر كانت ممتدة من غير شك فى هذا العصر — إلا ما استحدثته طبيعة الحياة العباسية الجديدة . وقد لاحظ ذلك من قبل « جب » [٢]و « بروكلمان » حين تحدث عن انحلال عمود الشعر فى العصر الأموى[٣] ، و « جورجى زيدان » عندما تحدث عن شعراء الدور الثالث فى العصر الأموى ولاحظ أن خصائصهم أدخل فى العصر العباسى [٤] . و « طه حسين » إذ قرر أن العصر الأموى كان عصر تجديد أيضاً فى اللفظ والمعنى — وإن كان قد تحمس لهذه الفكرة فذهب بعيداً حين قال : « وربما كان

---

(١) تاريخ العرب (مطول) : ٣٠٨

(٢) Arabic Literature : ٣٣

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية ( الترجمة العربية ٢ : ٩ )

(٤) تاريخ آداب اللغة العربية ١ : ٢٨٩

من هذه الناحية أخصب وأكثر إنتاجاً من عصر العباسيين[١] » وعلى هذه الفكرة نفسها — وهى أن تطور الشعر العربى وتجديده بصورة قوية قد حدث أولا فى أواخر العصر الأموى ، وألح فى التأكيد بكلمة « أواخر » هذه — بنى شوقى ضيف دراسته عن التطور والتجديد فى الشعر الأموى ، ولكنه تحمس لهذه الفكرة تحمساً شديداً فرأى مظاهر هذا التجديد فى صورة أكبر بكثير مما هى عليه فى الواقع ، كما أنه درسها على أنها كانت شائعة فى العصر الأموى عامة من أوله إلى آخره دون تحديد ، مع أنه لا يجب أن يغيب عن بالنا أن النزعة الجاهلية كان لها سلطان كبير على الشعر الأموى — فى أغلب اتجاهاته — حتى قبل نهاية العصر الأموى بقليل ، بحكم بطء ظهور أثر حركة التطور التى بدأت منذ حدوث التغير فى الحياة العربية بظهور الإسلام .

ومما تقدم يتبين أننى قد حددت بحثى بالقرن الثانى الهجرى على أساس بدء حدوث تطور شعرى جديد ، وظهور اتجاهات فى الشعر العربى أحدثتها التغيرات الخطيرة التى جدت فى حياة الجماعة العربية ، وأخذت تعمل عملها طوال القرن الأول . ومن المفهوم بداهة — بعد أن رفضت دراسة الأدب على أساس التقسيم السياسى — أننى لا أقصد بالقرن الثانى السنوات المائة التاريخية ، ولكننى أتحدث عن التطور الشعرى الذى حدث فى هذا القرن ، وقد تكون بداية هذا التطور قبل سنة ١٠٠ هـ أو بعدها ، وقد تكون نهاية هذا التطور — الذى أخلى السبيل لتطور من نوع جديد — بعد سنة ٢٠٠ هـ أو قبلها ، فمثل هذا التحديد الدقيق لم يخطر لى على بال ، ولا شغلت به نفسى فى أثناء إعداد هذا البحث .

وبعد فأرجو أن يكون لهذا البحث بعض النفع للمتخصصين فى الدراسات العربية وغير المتخصصين الذين يبغون الاطلاع على جانب مشرق وضىء من تاريخ الأدب العربى ، ينبض بالحياة ويزخر بالحركة ، وتتمثل فيه روح العروبة المتوقدة المتجددة التى لا ترضى بالجمود والسكون ، وتتطلع دائما إلى الأمام فى سبيل حياة أفضل ومجد جديد . وأن أن يسد هذا البحث فراغاً فى الدراسات الأدبية ، أثبتُ وجوده فى هذه المقدمة . وإذا لم يتسنم هذا البحث مرتبة الكمال فحسبى أنى قد نشدتها ، وعلى الله قصد السبيل .

---

(١) حديث الأربعاء ٢ : ١٤

# الباب الأول

## المؤثرات

- مقدمة
- الفصل الأول : التأثير السياسى .
- الفصل الثانى : التأثير الاجتماعى .
- الفصل الثالث : التأثير الثقافى .
- الفصل الرابع : التأثير الاقتصادى .

# الباب الأول

## المؤثرات

الشعر فى كل أمة خاضع لتطور حياتها فى النواحى السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية ، هى التى تحدد مجراه ومساربه واتجاهاته ، وهى التى تفرض عليه ما شاءت من التغيرات، فينتقل من طور إلى طور ، وتتبدل موضوعاته وصوره ، وألفاظه وأساليبه ، وتستثار فيه معان جديدة لم تكن موجودة ، وتغلب عليه صياغة لم تكن مألوفة . وبقدر خطر هذه التغيرات التى تحدث فى حياة كل أمة ، يكون خطر التغيرات التى تحدث فى تطور الشعر والأدب عامة . لهذا كان لابد أن نتناول بالتحليل والتفصيل تلك التغيرات التى طرأت على الحياة العربية فى القرن الثانى فى شتى النواحى التى ذكرناها من قبل ، والتى تعتبر الأسس التى يقوم عليها بناء أى مجتمع إنسانى .

والحقيقة إن المجتمع العربى القديم قد تعرض لهزات عنيفة قوية منذ انبثق فى ظلام جاهليته نور الإسلام فنقله بذلك من طور البداوة الوثنية — التى كانت تحكّم العاطفة وتغلب الهوى ، ولا تسخّر فى حياتها غير قوة البدن والسيف — إلى طور الوحدانية والنظر فى الكون والتفكير فى شئون الحياة الدنيا والآخرة ، وتسخير العقل وما ينتجه من بدائع العلوم والفنون لخدمة أهداف الحياة وبلوغ السعادة فيها . ثم كان تكوين الدولة الإسلامية الجديدة وانطلاق العرب من جزيرتهم — التى كانت وسائل عيشهم فيها محصورة ضيقة — إلى آفاق جديدة رحبة ، حيث وجدوا أراضى خصيبة مزدهرة ، وأجناسا متحضرة ، وثقافات جديدة ، وعلوما ومعارف مبتكرة ، فأثر ذلك كله فى تكوين جماعتهم تكوينا جديدا . وقد لاحظ ذلك من قبل ابن خلدون حين قال : « وأهل الدول أبدا يقلدون فى طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم فى الغالب يأخذون . ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح ، وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناءهم ، ولم يكونوا

لذلك العهد فى شىء من الحضارة ، فقد حكى أنه قدم لهم المرقّق فكانوا يحسبونه رقاعا ، وعثروا على الكافور فى خزائن كسرى فاستعملوه فى عجينهم ملحا ، وأمثال ذلك [١] » .

ومن الطبيعى أن يحدث التطور فى حياة الجماعة الإسلامية بعد الفتوحات . فبعد أن كانت جماعة عربية خالصة ، إلا من جاليات صغيرة ضئيلة الشأن حبشية وفارسية كانت منتثرة فى الحجاز تقوم بالخدمة أو تصطنع الغناء أو المتاجرة بالعطور وما أشبه ، أصبحت تلك الجماعة مزيجا من العرب والأجناس المغلوبة على أمرها ، وأصبحت عقلية هذه الجماعة وحضارتها مزيجا أيضا من عقلية وحضارة العرب والأمم التى قهروها وامتزجوا بها . وبعد أن كان العرب الفاتحون هم الجنس السائد المتحكم فى تصاريف الأمور ، أصبح للموالى صوت أخذ يقوى شيئا فشيئا منذ وقت مبكر فى القرن الأول الهجرى ، حيث كانت تتم عملية الاختلاط والمزج بين العرب والأجناس المغلوبة ، فنجد الموالى يشتركون لأول مرة فى ميدان الخلافات السياسية — التى كانت نارها تشب فى الجماعة الإسلامية الجديدة من حين لآخر — وذلك فى حرب الحرة عام ٦٣ هـ حيث انتصروا للحزب الزبيرى ضد الدولة الأموية الحاكمة . ونجد شاعرهم « أبا حرة » يتكلم باسمهم فى المدينة ويقول :

أَبْلغْ أُمَيَّةَ عَنِّى إن عَرَضْتَ لها ... وابنَ الزُّبَيْرِ وأَبْلِغْ ذلكَ العَرَبَا

أَنَّ الموالىَ أَضْحَتْ وَهْى عاتِبَةٌ ... على الخَلِيفَةِ تشكو الجُوعَ والحَرَبَا

تطور المجتمع الإسلامى إذن تطوراً كبيرا منذ ظهور الإسلام وبدء عصر الفتوحات ، فقد تحول من الصحراء إلى الحضراء ، ومن القبيلة إلى المدينة ، فعرف الاستقرار وتدفقت عليه الثروة . والحقيقة إن حركة الفتوح لم تهدأ طوال القرن الأول . فى عهد معاوية كان الفرس متربصين بالعرب الدوائر فيما وراء المدائن وجلولاء فى منطقة الجبال وما وراءها ، وفى منطقة فارس . وظل الأمر كذلك حتى استتب أمر العراق للحجاج فوجه الجيوش إلى هذه المناطق . وقد شملت الفتوحات الإسلامية فى العصر الأموى ثلاث مناطق كبرى هى : المناطق الفارسية الصرفة ، والمناطق

---

(١) تاريخ ابن خلدون ١ : ٣١٠

الفارسية التركية فيما وراء النهر ، والمناطق الهندية فى السند. وقد نتجت عن فتوحات هذه المناطق المتنوعة آثار كبرى فى حياة الجماعة الإسلامية – كما يقول شكرى فيصل (١).

والواقع إن حياة الجماعة الإسلامية على اختلاف مناحيها كانت تتشكل وتتحدد فى خلال القرن الأول الهجرى . فقد نشأت فى خلاله طبقة جديدة مولدة أو خالصة العروبة ولكنها جديدة أيضا فى طرائق تفكيرها وفى حياتها الاجتماعية ، وفى منابع ثروتها الاقتصادية ، وفى ثقافتها . وهذه الطبقة كانت بعيدة عن الصحراء ومُثُلها وما تفرضه على أبنائها من طرق التفكير والنظر . وكان العامل السياسى أهون العوامل شأنا – بالنسبة للعوامل الأخرى – فى إحداث تطور الجماعة الإسلامية فى القرن الأول وما تلاه ، ولعل هذا ما دعا أحمد أمين إلى التساؤل : « لو قدر للدولة الأموية أن تستمر فى الحكم ، هل كان يظهر على يديها من الحركات العلمية والإصلاحات الاجتماعية قريب مما ظهر على يد العباسيين ؟ » وقد ردّ على ذلك بالإيجاب طبقاً لسنة التطور ، وخضوعاً للمؤثرات العنيفة التى كانت تعمل عملها فى المجتمع الإسلامى منذ أمد بعيد كما ذكرنا (٢). وأنا أوافق أحمد أمين على رده إلا أننى أتحفظ بعض الشىء لأن الانقلاب العباسى – كما سأذكر فيما بعد – لم يكن انقلاباً سياسيا فحسب ، وإلا هان أمره ، ولكنه كان انقلاباً اجتماعيا ثقافيا من الدرجة الأولى .

تلك إذن هى أولية المؤثرات التى أخذت تحدد شكل الجماعة الإسلامية وظروفها المختلفة إبان القرن الأول ، آثرت أن أذكرها حتى لا تبدو المؤثرات فى القرن الثانى – تلك التى سوف أتحدث عنها فى هذا الباب – شيئاً جديداً منفصلا عن واقع الجماعة الإسلامية ، مع أنها فى الواقع امتداد لعوامل التطور الطبيعى فى المجتمع الإسلامى ، وإن كان ذلك الامتداد له لون خاص وطابع معين يميز القرن الثانى عن الأول ، مما كان له أثره فى تطور الشعر واتجاهاته ، كما سأبين فيما بعد . وسوف أتحدث فى فصول هذا الباب عن المؤثرات الفعالة فى شعر القرن الثانى وهى تنحصر – فيما أرى – فى النواحى السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية .

---

(١) حركة الفتح الإسلامى فى القرن الأول : ١٤٧

(٢) ضحى الإسلام ١ ، ٢ ، ٣

الفصل الأول

# التأثير السياسى

المعارضة لسياسة الحكام لسبب أو لآخر جزء من طبيعة البشر فى كل زمان ومكان . ومنذ عهد الرسول صلوات الله عليه ، بدأت روح المعارضة فى صورة احتجاج فردى ينبئنا به الرواة ، ذلك أن رجلا من تميم سأل الرسول الكريم العدل فى تقسيم غنائم يوم حنين[1]. ثم كانت وفاة الرسول فكادت تصير فتنة بين المهاجرين والأنصار ، وفتنة من نوع آخر بين بعض المسلمين الذين زعموا أن الرسول لم يمت وإنما رفعه الله إليه كما رفع عيسى[2] .

أما الصدع الخطير الذى حدث فى حياة الجماعة الإسلامية وأثر تأثيراً عميقاً فى تطور الأحداث فيها ، فكان مقتل عثمان ، لا لأنه مقتل خليفة رسول الله — فقد قتل عمر من قبله ولم يكن لمقتله هذا الأثر الخطير الذى أعقب مقتل عثمان — ولكن الثورة التى تحدت عثمان وأطاحت به حطمت قدسية شخص الخليفة كما أنها كانت نقطة التحول من الحكومة الدينية إلى الملكية كما يقول خدابخش بحق[3].

والحقيقة التى لا مراء فيها إن الثورة على عثمان كان ظاهرها أنها فى سبيل الله ضد الخليفة ، ومن أجل الحق والعدل ضد فساد الحكم وظلمه ، ولكنها فى باطنها كانت تتعلق بأسباب الدنيا لا الدين، أى أنها كانت تتطلع إلى السلطان والسيطرة والحكم . وكان من نتائج الثورة على عثمان ظهور الأمويين فى حزب قوى يطالب بالحكم تعويضاً عن دم عثمان ، أو لقاء إسلامه الذى اضطر إليه بعد فتح مكة — كما لاحظ بعض الكتاب حتى إن « دوزى » يقول إن انتصار الأمويين فى الحقيقة هو انتصار الجماعة التى كانت تضمر العداء للإسلام [4]. وإن كنا نرى أنه يغالى

---

(١) تاريخ الطبرى ٣ : ١٨٠

(٢) الفرق بين الفرق : ١٤

(٣) مقدمة الحضارة الإسلامية لفون كريمر : ٣٠

(٤) Literary History of Persia : ٢٢٤

فى نظرته إلى حد بعيد لأن عداء الأمويين للإسلام كان قد انتهى أمره منذ زمن طويل .

وحدوث شقاق بين معاوية – زعيم هذا الحزب – وبين على بن أبى طالب – خليفة رسول الله – أعقبه ظهور حزب جديد هو حزب الخوارج الثورى الذى لم ينشأ عن عصبية للعروبة بل عن عصبية للإسلام ، وكان هدفه تقرير الأمور العامة وفقاً لأوامر الله ونواهيه . ولهذا السبب لاحظ « ڤلهوزن » أن أغلب الخوارج كانوا من الموالى كما ظهر فى جيش أبى مريم من بنى سعد تميم الذى حارب عليا عام ٣٨هـ[١]. ثم كان مقتل علىّ أثراً من آثار فتنة عثمان أعقبه أيضا ظهور حزب الشيعة الذى وجد فيه أغلب الموالى أملا جديداً يفتح لهم طريق السيادة ، أو على الأقل مساواة العرب فيها . كل هذه التغيرات والأحداث كانت من آثار فتنة عثمان .

وما إن خلص الحكم للأمويين – بعد التطاحن المرير الذى جابههم به العلويون – حتى وجدوا أن استقرار الحكم يحتاج إلى دهاء سياسى أكثر مما يحتاج إلى الورع وتقوى الله . ولهذا قربوا إليهم دهاة الحكم وأصحاب الجبروت فيه كزياد بن أبيه ، والحجاج وأمثالهما ، واستخدموا الشعر سلاحا قوياً لنشر دعوة حزبهم وإظهار تأييده ونصرته ، ومهاجمة أعداء الدولة من الطامعين الانتهازيين أو أصحاب الحقوق فى الولاية والحكم ، فأثروا فى الشعر العربى من هذه الناحية تأثيراً كبيراً إذ وجهوه ناحية الحزبية والنشاط السياسى ، فشبت ناره بعد أن خمدت زمناً غير قصير إبان حكم الخلفاء الراشدين .

وتبعا لسياسة التحزب التى جرى عليها الأمويون أحيوا العصبيات القبلية إحياء شديدا ، فانتفضت فى الشعر وفى نفوس الناس انتفاضات جديدة ، صدمت شعور المسلمين المخلصين الذين كان يدعوهم إيمانهم إلى نبذ هذه الدعوات الجاهلية والتآخى والتعاطف تحت لواء الإسلام . وكان من عناصر سياسة الأمويين استخدام العطاء سلاحا للإرهاب وأداة للتقريب ، فحرموا منه فئة من الناس وأغدقوه أضعافا مضاعفة على فئة أخرى ثمناً لضمائرهم وضمانا لصمتهم . وكان الحجاز – الموطن الأول لمعارضة الحكم الأموى – أوفر الأقطار الإسلامية نصيبا من أموال الأمويين ، ولهذا شاع فيه الغنى والترف مع ما يقترن بهما من مظاهر وأسباب ، كالغناء ، وشعر الغزل الرقيق ،

---

(١) الخوارج والشيعة : ٤٢

والفنون التى تدعو إليها البطالة واللهو . يقول طه حسين فى ذلك : « وما هي إلا أن تنشأ فى الحجاز نفسه فى مكة والمدينة والطائف طبقة من هذه الأرستقراطية الفارغة التى لا تعمل شيئا وإنما يعمل لها ما جلبت من الرقيق، والتى تنفق وقتها فى فنون اللهو والعبث والمجون ، ونشأ عن هذا بعد ذلك أن جلبت الحضارة جلباً إلى الحجاز و بلاد العرب ، فكان الترف والتبطل ، وكانت الفنون التى تنشأ من الترف والتبطل ، فكان الغناء والإيقاع والشعر الذى لا يصور جداً ولا نشاطا وإنما يصور بطالة وفراغاً وتهالكا من أجل ذلك على اللذة أو عكوفا من أجل ذلك على النفس [١]» .

هذا إذن أثر من آثار استخدام الأمويين سلاح العطاء للترهيب والترغيب ، وقد صدق « شكرى فيصل » حين جعل العطاء أحد عاملين اثنين خضع لهما المجتمع الإسلامى خضوعاً عجيبا . وكان — مع العامل الآخر — ذا أثر بالغ فى فن السياسة وشيع القرابة وثورات الموالى ، وسيطرة الطبقة الحاكمة من قريش ، وخلاف ما بين العرب ، وما بين العرب والأعاجم [٢].

وكان تقرير معاوية للمبدأ الوراثى نقلة خطيرة فى حياة المسلمين الذين ألفوا البيعة والشورى والنظم الأولى فى الإسلام ، وهم بعد قريبون منها ، ولهذا أحسوا — وخاصة فى مكة والمدينة حيث كانوا يتمسكون بالأحاديث والسنن النبوية الأولى — أن الأمويين نقلوا الخلافة إلى حكم زمنى متأثر بأسباب دنيوية ، مطبوع بالعظمة وحب الذات بدلا من أن يحتفظوا بتقوى النبى و بساطته الأولى [٣].

ولم تلبث سياسة الأمويين أن أغضبت طوائف كثيرة من العرب والموالى على السواء ، وكان لشخصية يزيد بن معاوية أثر كبير فى شيوع هذا السخط بين المسلمين ، فقد وصفه وفد من بعض أهل المدينة بأنه « رجل ليس له دين ، يشرب الخمر ، ويعزف بالطنابير ، ويضرب عنده القيان ، ويلعب بالكلاب ، ويسامر الخراب والفتيان»[٤]. وقد هجا الشاعر ابن عرادة يزيد بن معاوية بمثل هذا حين قال :

---

(١) الفتنة الكبرى : ١٠٤

(٢) المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول : ٥٠

(٣) انظر : الخلافة لتوماس آرنولد : ١٠

(٤) تاريخ الطبرى ٧ : ٤ (ومع ذلك ينبغى أن نحترز فى مثل هذا الاتهام بسبب الخصومة السياسية التى كانت بين أهل الحجاز والأمويين عامة)

أبنى أميّةَ إنّ آخرَ مُلْكِكُمْ جَسَدٌ بحُوّارين ثَمَّ مُقيمُ
طرقت مَنيَّتُه وَعنْد وسادِهِ كُوبٌ وَزِقٌّ راعِفٌ مرثومُ
ومُرِنَّة تبكى على نَشْوانَهِ بالصَّنْجِ تقعدُ تارةً وتقومُ[(١)]

وربما كان الحجاز يغلى بالفتنة فى هذه الآونة بسبب ذلك الاستهتار بالدين إلى جانب إحساسه بزوال سيطرته على الحكم ، وصيرورته كمًّا مهملا فى ميزان السياسة ، مع أنه صاحب الحق الشرعى فى الخلافة ، وكان يشعر أن الأمويين مفسدون ومغتصبون لها ، ولهذا كانت وقعة الحرة عام ٦٣ هـ تنفيسًا عن هذه المعانى أو بعضها حتى إننا نجد ابن الغسيل ينشد فى أثناء قتاله جيش يزيد :

بُعْدًا لِمَنْ رامَ الفَسادَ وطَغَى وجانَبَ الحَقَّ وآياتِ الهُدَى
لا يُبْعِدُ الرَّحْمنُ إلا مَن عَصَى[(٢)]

وحدثت فى عهد يزيد أيضًا حادثتان كان لهما أثر عميق فى نفوس المسلمين جميعا كما كان لهما نفس الأثر فى التطور السياسى الذى حدث للجماعة الإسلامية فيما بعد . أما الحادثة الأولى فكانت قذف جيش يزيد الكعبة بالمجانيق وحرقها بالنار . وكان ذلك شيئًا كبيرًا بالنسبة لعامة المسلمين حتى إننا نجد رجلا كالحسن البصرى لا يذكر سوءًا للأمويين إلا اعتداءهم على الكعبة . فقد روى الطبرى أن رجلا كان يحادث الحسن البصرى فقال له : « . لكأنك يا أبا سعيد راض عن أهل الشام ! فقال : أنا راض عن أهل الشام ؟ قبحهم الله وبرحهم ، أليس هم الذين أحلوا حرم رسول الله يقتلون أهله ثلاثة أيام وثلاث ليال ، قد أباحوهم لأنباطهم وأقباطهم ، يحملون الحرائر ذوات الدين ، لا يتناهون عن انتهاك حرمة . ثم خرجوا إلى بيت الله الحرام فهدموا الكعبة وأوقدوا النيران بين أحجارها وأستارها ، عليهم لعنة الله وسوء الدار[(٣)] » .

هذا مع أن الحسن البصرى كان يثبط الناس عن الاشتراك فى الثورة ضد

---

(١) تاريخ الطبرى ٧ : ٤٣
(٢) المصدر نفسه ٧ : ١٢
(٣) المصدر نفسه ٨ : ١٥٠

يزيد بن عبد الملك مخالفاً فى هذا مشاعر الناس فى ذلك الوقت[١] .

وأما الحادثة الثانية — وهى أبعد أثراً وأخطر شأناً — فكانت مقتل الحسين ابن على . والذى لا شك فيه أن مقتل الحسين كان مأساة مروعة بالنسبة للمسلمين فى ذلك العهد ، على اختلاف طوائفهم ، وليس كذلك بالنسبة لشيعة على فحسب . فالحسين كان حفيد الرسول صلوات الله عليه ، وقتله على هذه الصورة البشعة مما يثير الحمية الدينية والشعور الراسخ فى نفوس المؤمنين . وقد أحس يزيد بن معاوية نفسه أثر قتله الحسين فغضب على قاتله « عبيد الله بن زياد » قائلا : « . . بغضنى بقتله إلى المسلمين ، وزرع لى فى قلوبهم العداوة فبغضنى البر والفاجر بما استعظم الناس من قتلى حسينا[٢] » .

وكان أثر هذه الحادثة على الحزب الشيعى أن تعاظم أمره وازداد خطره ، وانضوى تحت لوائه ألوف كانوا يتخذون موقف الحياد بين الأحزاب السياسية المتطاحنة . وكان أكثر المنضمين إليه الموالى الذين كانوا يبغون السيادة عن طريق هذا الحزب السياسى المقترن بشعور دينى عملى يوافق أهواءهم وميولهم ، والذين كانوا يلاقون من الدولة الأموية عنتاً واضطهاداً يقوى على الأيام ، ولا يستطيعون له دفعاً مهما اصطنعوا من وسائل وأسباب . والحقيقة إن السخط على بنى أمية كان عاماً شاملا — كما سبق أن ذكرت — بفعل ما تقدم من أسباب ؛ وقد اتخذ هذا السخط أشكالا عنيفة من جانب العرب وعامة المسلمين . أما الموالى فكان لهم مع بنى أمية شأن كبير طوال مدة حكمهم . فعلى الرغم من انتقال مركز الخلافة إلى دمشق وتغير بعض مظاهر الحكم الإسلامى بتأثير الاتصال بحضارة أجنبية ، نجد أن الأمويين فى نظرتهم إلى الموالى قد ارتدوا إلى العصبية العربية الجاهلية ، فأظهروا اعتزازاً كبيرا بعرقهم العربى ، واعتبروا أنفسهم طبقة سامية مسيطرة تدين الشعوب المغلوبة على أمرها ، وبهذه السياسة نقضوا أساساً فى الإسلام هو المساواة التامة بين معتنقيه .

والواقع إن موقف الأمويين من الموالى طوال مدة حكمهم كان أساسه ما ذكرنا ،

---

(١) ناقش هذه القضية وأسبابها « ڤلهوزن » فى كتابه تاريخ الدولة العربية : ٣٠٥، ٣٠٦ كما ناقشها أيضاً المترجم محمد أبو ريدة فى هامش ص ٣٠٦ .

(٢) تاريخ الطبرى ٧ : ١٩

وهو أيضا ما أجمع على ذكره المؤرخون القدماء والكتاب المحدثون ، إلا أن أحد هؤلاء الكتاب زعم أن هذه الفكرة مردودة وأنها لا تستند إلى تاريخ ، وكان دليله على ما ذكر أن أغلب الأئمة فى العصر الأموى كانوا من الموالى [(١)] . وهذا الدليل لا يناقض الفكرة قط فاستخدام الأمويين لأئمة من الموالى ، أو استعانتهم بالدهاقين فى تدبير مور الدولة — كما ورد فى حديث لعبيد الله بن زياد من أن الدهاقين أبصر بالجباية وأوفى بالأمانة وأهون فى المطالبة [(٢)] . لا يعنى أنهم كانوا يساوونهم بالعرب أو ينظرون إليهم نظرة إكبار وإجلال . ومع ذلك ينبغى التأكيد أن موقف الأمويين من الموالى لم يكن فى سنة التطور وطبيعة الأشياء أمراً شاذاً غريبا . بل هو على العكس من ذلك كان ضرورة تحتمها الظروف والملابسات التى كانت قائمة وقتذاك . فالأمويون من الجنس العربى الفاتح ، وإليهم آل الحكم وتدبير الأمر . وقربهم من عهد الفتوح لم ينسهم أنهم عرب وأنهم الجنس الفاتح المنتصر ، وأن الموالى مسترقون لهم وأنهم أجناس مغلوبة على أمرها . فمن السياسة إذن كبح جماح هذه الأجناس وتذكيرهم دائما بالسيطرة العربية حتى يتطامنوا ويخضعوا لها ، ولا تحدثهم نفوسهم بالخروج عليها . وكانت هذه السياسة تخف حدتها شيئاً فشيئا كلما سارت عملية المزج والتوليد بين العرب والأجناس المختلفة سيرها الطبيعى فى خلال القرن الأول وقسم كبير من القرن الثانى حيث بدأ يعتلى الحكم خلفاء أمهاتهم أمهات أولاد.وأعتقد أن أول هؤلاء الخلفاء هو يزيد بن الوليد الذى جاء إلى الحكم فى أعقاب الربع الأول من القرن الثانى ( عام ١٢٦ هـ ) [(٣)]فكان من غير المعقول أن تكون سياسة مثل هؤلاء الخلفاء عنيفة مع الموالى والأعاجم بصفة عامة ، وخئولتهم فيهم . هذه ناحية ، والناحية الأخرى التى تتصل بموقف الأمويين من الموالى ناحية اقتصادية وهى أن الأمويين قد أثقلوا كاهل الموالى بالضرائب المختلفة ، حتى إنهم — فى بعض الأحيان — لم يرفعوا الجزية عمن أسلم منهم . والسبب فى هذا راجع

---

( ١ ) تاريخ الحضارة العربية لعمر أبى النصر : ٣٠٥

( ٢ ) تاريخ الطبرى ٧ : ٢٩

( ٣ ) انظر : تاريخ الطبرى ٩ : ٤٦ وأمه اسمها شاه آفريد بنت فيروز بن يزدجرد ، وكان يزيد يفتخر بنسبه هذا قائلا :

أنا ابن كسرى وأبى مروان وقيصر جدى وجدى خاقان

– فى رأيى – إلى أساس مالى صرف، لا أثر فيه للاضطهاد بسبب الجنس أو ما أشبه. ذلك أن مالية الدولة قد ارتكزت بصورة خطيرة إبان العصر الأموى على ما يجبى من الجزية، فلما تناقص دخل هذا المورد – بسبب دخول كثير من الأعاجم فى الإسلام – لجأ الأمويون إلى سياستهم التى أشرت إليها آنفا، حتى لا تهبط مالية الدولة بدرجة خطيرة فى الوقت الذى تحتاج فيه إلى كثير من المال للإنفاق منه على الحروب المستمرة التى كانت تخوضها ضد أعدائها فى الداخل والخارج على السواء.

ونحن وإن كنا نبرر موقف الأمويين الآن فى ميزان النقد التاريخى، إلا أن الموالى آنذاك لم تكن تعنيهم مثل هذه المبررات. وكل ما كانوا يشعرون به أنهم فئة مضطهدة مظلومة، وأن الأمويين هم مضطهدوهم وظالموهم، ولذلك توجهوا بكراهيتهم نحوهم، وحاولوا – منذ وقت مبكر – الاشتراك فى الثورات والقلاقل والفتن المسلحة التى قامت فى وجه الأمويين. فكان اشتراكهم فى وقعة الحرة – كما رأينا – وكان انضمامهم إلى ثورات الشيعة وانتفاضاتها. وحين أطلت العصبيات العربية القبلية القديمة برأسها فى حوادث اضطراب أمر الخلافة عقب وفاة يزيد ابن معاوية عام ٦٤ هـ نجد أن الموالى من الفرس قد استغلوا هذه الحوادث استغلالا واسعا للتفرقة بين القبائل العربية فيما يبدو. ولم يبخل بعض هؤلاء الموالى على القبائل بمعونتهم الكاملة، كما فعل « ماه أفريدون » مع بنى تميم فى قتالهم الأزد. وكان على رأس أربعمائة من الموالى أبلوا بلاء حسنا فى هذا القتال(١) ومع أن هؤلاء الموالى كانوا من الأساورة الذين انضموا إلى تميم منذ زمان طويل (٢)، إلا أن اشتراكهم فى القتال على هذه الصورة يجعلنا نشك فى وجود أهداف بعيدة لهم غير نصرة بنى تميم.

وكان فى حزب الخوارج أيضا عدد كبير من الموالى الذين كانوا ينشدون الثورة على بنى أمية من أى سبيل. وينبئنا الطبرى أن الذى قتل مسعود بن عمرو « علج

(١) تاريخ الطبرى ٧ : ٢٧

(٢) الأساورة فرسان من الأعاجم كانوا فى خدمة ملوك الفرس، وقد عقدوا معاهدة مع بعض قواد عمر بن الخطاب دخلوا بمقتضاها فى الإسلام وخدمة العرب وأن تترك لهم الحرية فى اختيار القبيلة التى يؤثرونها وأن يقاتلوا معها الأعاجم (انظر : دائرة المعارف الإسلامية).

يقال له مسلم من أهل فارس دخل البصرة فأسلم ثم دخل فى الخوارج» [١]، كما ينبئنا أن الذى قتل أحد قواد جيش مروان فى أثناء ثورة ابن الزبير مولى فارسى أيضاً اسمه « يزيد بن سياه الأسوارى » [٢].

وعقب مقتل الحسين تحركت الشيعة بالكوفة ، وكانت هذه المدينة مثابة للمتطرفين المعاندين لبنى أمية ، المغالين فى التشيع لبنى على ، كما كان يوجد فيها عدد كبير من الفرس المبغضين للحكم الأموى . ويقول جورجى زيدان إن الكوفة كانت حبيبة إلى نفوس المتشيعين لأنها كانت عاصمة على بن أبى طالب أثناء خلافته [٣]. وهكذا سمع لأول مرة فى عام ٦٥ هـ تردد النداء القوى المؤثر « يالثارات الحسين! » . والحقيقة إن استشهاد الحسين — كما يقول ڤلهوزن — افتتح عصراً جديداً لدى الشيعة إذ نظر إلى هذا الاستشهاد على أنه أهم من استشهاد على بن أبى طالب نفسه لأنه لم يكن ابن بنت الرسول [٤].

وفى العام التالى شبت ثورة كبرى شيعية فى ظاهرها ، ولكنها فى الحقيقة ثورة موال على الحكم الأموى خاصة وعلى العرب ضمنا ، وأقصد بها ثورة المختار بن أبى عبيد الثقفى التى بدأت فى الكوفة — مركز الشيعة — ثم انتشرت فيما حولها انتشاراً سريعا بفضل تدفق الموالى على صفوفها بدعوى استجابتهم لما أعلنه المختار أساسا لثورته وهى المطالبة بدم الحسين ، مع أنهم كانوا يضمرون فى أنفسهم الرغبة الشديدة فى القضاء على الحكم العربى الأموى قضاءً تاما . وقد استغل المختار مشاعر الموالى استغلالاً بارعا ، ووعدهم بالمساواة التامة بينهم وبين العرب فى كل شىء . بل نفذ هذا الوعد مما أحفظ العرب الذين كانوا يشتركون فى ثورته . يحدثنا الطبرى أن القائم على حرس المختار كان مولى اسمه « كيسان أبو عمرة » وأنه قام ذات يوم على رأسه فرأى الأشراف يحدثونه ، ورآه قد أقبل بوجهه وحديثه عليهم ، فقال لأبى عمرة

---

(١) تاريخ الطبرى ٧ : ٢١ (ويخطئ ڤلهوزن هذه الرواية — قائلا استناداً إلى بعض المصادر — إن الأساورة بقيادة « ماه أفريدون » هم قتلة مسعود ، والمغزى الذى نقصده من الروايتين على اختلافهما واحد على العموم) [ انظر : تاريخ الدولة العربية : ٣٩٢ ] .

(٢) المصدر نفسه ٧ : ٨٥ .

(٣) تاريخ التمدن الإسلامى ٢ : ١٧٩ .

(٤) الخوارج والشيعة : ١٨٨ .

بعض أصحابه من الموالى : أما ترى أبا إسحق قد أقبل على العرب ما ينظر إلينا ؟ فدعاه المختار فقال له : ما يقول لك أولئك الذين رأيتهم يكلمونك ؟ فقال : . . شق عليهم — أصلحك الله — صرفك وجهك عنهم إلى العرب ، فقال له قل لهم : لايشقن ذلك عليكم فأنتم منى وأنا منكم ، ثم سكت طويلا ثم قرأ ( إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ ) قال : فحدثنى . . موسى بن عامر ، قال : ما هو إلا أن سمعها الموالى منه فقال بعضهم لبعض : أبشروا كأنكم والله به قد قتلهم (١).

أما نظرة العرب للموالى فى هذه الفترة من القرن الأول فتتضح تماما فى أحاديث أولئك العرب الذين اشتركوا فى ثورة المختار ، ولم يعجبهم تقريبه للموالى فكانوا يقولون مغيظين : « لقد أدنى موالينا فحملهم على الدواب وأعطاهم وأطعمهم فيئنا (٢)» وهذا النص — إن كان صحيحا — يكذب من حاول إثبات حسن معاملة الأمويين للموالى ، فهاهم أولاء يحرمون عليهم ركوب الدواب أثناء القتال ، كما يحرمونهم الاشتراك فى أخذ العطاء والفىء . وكان من نتيجة سياسة المختار القائمة على المساواة بين العرب والموالى أن انشق عليه كثير من هؤلاء العرب الناقمين على خطته ، فتسببوا فى فشل ثورته . وقد أدرك المختار نفسه هذه الظروف الجديدة التى أحاطت به ، فأصبح يعتمد اعتماداً كليا على الموالى ، كما نجد فى حربه مع مصعب بن الزبير إذ كان ينادى قائلا : « يا معشر الموالى انزلوا معى فقاتلوا » واغتنم أعداؤه هذه الفرصة فكانوا يحرضون بقية العرب الذين معهم قائلين لهم : « علام تقتلون أنفسكم مع هذه العبدان » (٣).

وقد لاحظ ڤلهوزن من قبل هذه الصلة القوية بين ثورة المختار والموالى فقال إن العناية بالموالى كانت نقطة رئيسية فى برنامج ثورة المختار إذ كانوا يؤلفون أكثر من نصف سكان الكوفة ، وفى أيديهم الحرف اليدوية والمهن والتجارة ، وكانت أغلبيتهم من الفرس . وقد أيقظ المختار فيهم الأمل واجتذبهم إليه (٤). أما خدابخش فيدعى عدم وجود هذه الصلة بين ثورة المختار والموالى ويقول إن الموالى لعبوا دوراً

(١) تاريخ الطبرى ٧ : ١٠٩ .
(٢) تاريخ الطبرى ٧ : ١١٦
(٣) المصدر نفسه ٧ : ١٤٨
(٤) الخوارج والشيعة : ٢١١

ثانويـًّا فى هذه الثورة [١]. وما سلف به القول يكفى للرد على هذا الرأى .

والحقيقة إن صلة الموالى بالتشيع ظاهرة تثير الشك من الناحية السياسية . أما من ناحية العقيدة فعناصر الاتهام فيها واضحة وضوحـًا تامـًّا كما سنبين فى حديثنا عن الشعوبية وعن الزندقة . ويبدو لى أن سبب عداء الأمويين الشديد للشيعة إنما يرجع أيضـًا إلى أن قسمـًا كبيراً منهم كانوا من الموالى . بهذا كان الأمويون يحسون أنهم بقضائهم على الشيعة سوف يتخلصون من أعدائهم فى السياسة وأعدائهم فى الجنس على السواء . وقد بلغ من عنف كراهية الأمويين للشيعة أننا نجد حتى الوليد بن يزيد — الذى صُوِّر لنا على أنه كان منصرفـًا عن شئون السياسة والرعية إلى الخمر واللهو — يتخذ طريقة وحشية فى القضاء على خصومه من الشيعة إذ يكتب إلى عامله يوسف بن عمر يقول : « إذا أتاك كتابى هذا فانظر عجل العراق فاحرقه ثم انسفه فى اليم نسفا » وهو يقصد بعجل العراق يحيى بن زيد بن على . وقد صدع يوسف بالأمر فأنزله من جذعه وأحرقه بالنار ثم رضَّه فجعله فى قوصرة ثم جعله فى سفينة ثم ذراه فى الفرات [٢] .

وكأنما انتعشت آمال الموالى بعد اشتراكهم القوى فى ثورة المختار وأحسوا بكيانهم وشخصيتهم ومدى ما يستطيعون القيام به ضد هؤلاء العرب الحاكمين الذين ينظرون إليهم نظرة مهينة محتقرة ، فعملوا على ألا تدعهم فتنة أو ثورة دون أن يشتركوا فيها اشتراكـًا قويا عسى أن تنجح إحدى هذه الفتن والثورات فيقضى على الأمويين ويتم للموالى انتصارهم على أعدائهم المتعالين . لهذا نجدهم يشتركون فى ثورة ابن الأشعث ضد الحجاج ، ثم يخوضون الحرب ضد يزيد بن المهلب تحت لواء قائد لهم كان محببـًا فيهم بعيد الصوت وهو « ثابت » . وتجمعوا مرة أخرى تحت قيادة حريث بن قطبة لمهاجمة المفضل بن المهلب ، وكان عددهم فى هذه المرة ثلاثين ألفا [٣]، ومما يلاحظ أن أعداد الموالى بدأت تزداد بصورة ظاهرة فى هذه الثورات والفتن . كما بدأ يظهر لهم قواد ينظمون صفوفهم ويوجهونهم إلى أعدائهم . ونعلم من الطبرى

---

(١) مقدمة الحضارة الإسلامية لفون كريمر : ٣٩

(٢) تاريخ الطبرى ٨ : ٣٠١

(٣) المصدر نفسه ٨ : ١٠ وما بعدها .

أن الذى قام بأمر الأعاجم بعد موت « ثابت » قائد آخر اسمه « طرخون » [١]. وقد قام الموالى بعد ذلك بحركة قوية تحت قيادة « الحارث بن سريج » لم يقدر لها النجاح شأن بقية الحركات التى سبقتها . ومما يجدر ملاحظته أيضاً أن الموالى قد أقبلوا على حزبى الخوارج والشيعة إقبالا شديداً لأن هذين الحزبين جعلا الموالى على قدم المساواة مع العرب ، إلا أن الشيعة قد صادفوا نجاحاً أكبر فى هذه السياسة كما يقول فلهوزن[٢]. أما فان فلوتن فقد أدرك أن المرجئة لعبت دوراً هاما فى التوفيق بين المصالح المتعارضة بين العرب وغيرهم من المسلمين إذ ذهبوا للقول بأنه لا يحل للحكومة أن تعامل هؤلاء كما لو كانوا لا يزالون على كفرهم بعد أن أصبحوا مسلمين ، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم . وعلى هذا الأساس لم يكونوا يتحرجون من قتال أية حكومة تقر مثل هذه المظالم . ثم إن الحركة العكسية التى قامت فى الولايات الشرقية من جراء اضطهاد بنى أمية للموالى تطورت إلى حركة دينية ترمى إلى إسلام أوسع نطاقاً وأكثر عالمية وأقل حرجاً مما كان يفهمه الأمويون . ولم تخمد تلك الحركة بموت الحارث بن سريج — زعيم حركة الموالى الأخيرة التى أشرنا إليها — وإنما تطورت تطوراً جديدا بعد دخول عنصر جديد هو عنصر الشيعة [٣].

ومنذ أواخر القرن الأول بدا واضحاً أن الخلافات القبلية التى أحياها الأمويون وزرعوها من جديد فى تربة الحياة الإسلامية قد أخذت تتحول شيئاً فشيئاً لتصبح خلافاً واسع المدى عميق الهوة بين الشام والعراق . ولم يحاول خلفاء بنى أمية أن يضيقوا شقة هذا الخلاف قط . بل على العكس من ذلك أرثوا ناره وزادوه اشتعالا وأخذوا ينظرون إلى الشام على أنه معقلهم الحصين ، وإلى العراق على أنه موطن العداء ومصدر الثورات والقلاقل . لهذا وجهوا إليه دهاة ولاتهم ، وساروا فى حكمه سيرة البطش والجبروت ، فأفادت هذه السياسة أعداءهم — وبخاصة الموالى والشيعة — فائدة محققة إذ جعلت نفوسهم مهيئة للثورة ، لا ينطفىء أوارها أبدا . وجعلتهم يعبئون شعور الكراهية والإحساس بالظلم ضد الأمويين وحكمهم . ولما ثار أهل العراق على

---

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ٥٠

(٢) تاريخ الدولة العربية : ٦٨

(٣) السيادة العربية والشيعة : ٦٤ وما بعدها .

الحجاج بزعامة ابن الأشعث خرج عبد الملك بن مروان إلى الناس وقال : « إن أهل العراق طال عليهم عمرى فاستعجلوا قدرى ، اللهم سلط عليهم سيوف أهل الشام حتى يبلغوا رضاك [١] » . وما كانت سياسة القمع هذه إلا سبباً من الأسباب التى قربت أجل بنى أمية ووحدت أهل العراق وخراسان — تلك المنطقة التى بدأت تلعب دوراً سياسياً خطيراً منذ أواخر القرن الأول — ضد الحكم الأموى . والحقيقة إن ثورة ابن الأشعث التى نشبت فى العراق لم تكن ثورة دينية ولا ثورة موال كما وصفها فون كريمر ، وكما وصفنا ثورة المختار من قبل ، ولكنها كانت — كما يقول فلهوزن بحق — محاولة من جانب أهل العراق لطرح نير أهل الشام من على كاهلهم [٢] . ولما أعلن قتيبة بن مسلم خلع سليمان بن عبد الملك عام ٩٦ هـ خطب فى أهل خراسان قائلا . . . حتى متى يتبطح أهل الشام بأفنيتكم وظلال دياركم يا أهل خراسان ؟ انسبونى تجدونى عراقى الأم عراقى الأب عراقى المولد عراقى الهوى والرأى والدين [٣] » . وهكذا بلغ الخلاف بين الشام والعراق حداً جعل العرب يتخلون لأول مرة عن نسبهم إلى قبيلتهم ، ويربطون أنفسهم بموطنهم الذى يعيشون فيه . بل لقد بلغ من أمر هذا الخلاف أن جعل الدين دينين : عراقياً وشامياً كما هو واضح فى كلام قتيبة بن مسلم !

وهذا الصدع الخطير فى حياة الجماعة الإسلامية والذى فرق بين أعظم قطرين إسلاميين فى ذلك العصر كان له أثره الخطير — مع العوامل الأخرى التى ذكرتها — فى تجمع سحب قاتمة فى سماء الدولة الأموية . فالعراق لم يكن وحده فى الغليان والثورة ، ولكن خراسان كلها وما وراء النهر كانت كالمرآة تنعكس عليها كل انطباعات النفوس فى العراق . ولهذا انتشرت دعوة الشيعة بين الخراسانيين انتشاراً قوياً هائلا ، لأن التشيع أصبح فى تلك الآونة يمثل وسيلة الخلاص من الحكم الأموى — ذلك الحكم العربى الأرستقراطى — ولأن الأمويين أنفسهم ساعدوا على نشره — كما يرى فلهوزن بحق — بسبب سياسة زياد بن أبيه والحجاج وغيرهما من أمراء الأمويين فى العراق ، فقد أرادوا أن يصرفوا العناصر الخطرة عن الكوفة والبصرة فوجهوها

---

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ١٠ .
(٢) تاريخ الدولة العربية : ٢٤٠ .
(٣) تاريخ الطبرى ٨ : ١٠٥ .

إلى خراسان لاستنفاد طاقتها فى جهاد المشركين[١] . وقد بلغ من تعلق الخراسانيين بالتشيع أنهم سموا كل صبيانهم الذين ولدوا فى سنة ١٢٥ هـ التى قتل فيها يحيى ابن زيد بن على باسمه[٢] . وكانت سياسة الأمويين المالية فى خراسان من الأسباب المباشرة التى أدت إلى تجمع نذر الثورة فى خراسان على الحكم الأموى ، إذ أنها تراوحت بين اللين والشدة حسبما كانت تمليه سياسة الولاة والخلفاء . وسياسة اللين بعد الشدة تملك النفوس وتحوز رضاها ، أما سياسة الشدة بعد اللين فهى بمثابة دعوة للثورة والخروج عن الطاعة . وهذا ما حدث بالنسبة لخراسان ، فبعد أن قاست الويلات فى تأدية ما عليها من ضرائب مختلفة وجزية حتى على الذين أسلموا ، جاء عمر بن عبد العزيز وحاول تسوية الخراسانيين المسلمين بالعرب وإسقاط الجزية عنهم ، ولكن ما لبث خلفه أن تجاوز هذه السياسة مما جعل النفوس فى خراسان تغلى بالثورة . وقد جاء فى طبقات ابن سعد أن جباة الخراج فى بلاد فارس اعتادوا تقديم المحاصيل قبل زمن الحصاد وإرغام المزارعين على النزول لهم عنها بثمن أقل من الثمن الذى يتبايع به الناس . وانضاف إلى هذه العوامل كلها التى أسرعت بسقوط الدولة الأموية وقوع الانقسام والفرقة بين أفراد البيت الأموى نفسه ، ووصل هذا الانقسام إلى حد قتل الخلفاء كما حدث للوليد بن يزيد . والحقيقة إن مقتل الوليد كان — كما لاحظ ڤلهوزن — بمثابة العلامة التى آذنت بسقوط أسرة بنى أمية[٣] . فقد بدا التفكك والانهيار واضحاً منذ تلك اللحظة فى كيان الحكم الأموى الذى كان الفساد قد تطرق إليه بفعل ما ذكرت من عوامل سياسية — وعوامل أخرى سنذكرها فى الفصول التالية — كما كان قد تطرق إلى شخصيات الخلفاء أنفسهم إذ أغرقوا فى اللهو وملذات الحياة ، فلم يعودوا يباشرون مصالح الإسلام بأيد منغمسة فى الدنيا مجازا — كما وصفهم جولد زيهر[٤] — ، ولكن حقيقة واقعة كان لها دلائل فى أواخر العصر الأموى خاصة حتى إن بنى هاشم وبنى الوليد قد رموا الوليد ابن يزيد بالكفر وغشيان أمهات أولاد أبيه[٥] .

(١) تاريخ الدولة العربية : ٤٧٣ .
(٢) مروج الذهب : ٣٠٦ .
(٣) تاريخ الدولة العربية : ٣٥٦
(٤) مذاهب التفسير الإسلامى : ٢٨٩ .
(٥) تاريخ الطبرى ٩ : ٣

وبينما كان الأمويون يصارعون العوامل السياسية المختلفة التى كانت تشتجر طوال القرن الأول وفى أوائل القرن الثانى ، وبينما كانوا يغالبون الأحزاب السياسية التى كثرت كثرة هائلة واختلفت نزعاتها ومذاهبها إلا على العداء والكيد للأمويين ، فى هذه الأثناء كانت الدعوة العباسية تأخذ سبيلها فى دعة ويسر ، فالطبرى ينبئنا أن الدعوة بدأت عام ١٠٠ هـ حين وجه محمد بن على بن عبد الله بن عباس من أرض الشراة ميسرة إلى العراق ووجه محمد بن خنيس وأبا عكرمة السراج وحيان العطار إلى خراسان ، وعليها يومئذ الجراح بن عبد الله الحكمى من قبل عمر بن عبد العزيز ، وأمرهم بالدعاء إليه وإلى أهل بيته [١] .

والذى نلاحظه لأول وهلة أن العباسيين كانت لهم سياسة مرسومة وخطة موضوعة بعناية ، ترتكز على أساس من واقع الحالة السياسية التى شرحنا أمرها فى الصفحات التى سلفت . كما ترتكز على دراسة دقيقة للتنظيم الاجتماعى الذى كان سائداً فى هذا العصر ، وعلى دخائل نفوس الناس ومشاعرهم الحقيقية . ويمكننا أن نجمل أسس السياسة التى اتبعوها فيما يلى :

**أولا** : بدأوا دعوتهم منذ وقت بعيد عن طريق الدعاة والنقباء الذين انبثوا بين الناس يبشرون بهذه الدعوة الجديدة ويصورونها للناس تصويراً دينياً أخاذاً فى حين أنها كانت دعوة سياسية لا شك فيها . ولكن هذا الطابع الدينى ظل مقترناً بها طوال حكم العباسيين كما ستتمثل من اتجاهات الشعر السياسى فيما بعد . وبدء هذه الدعوة فى وقت مبكر كان من الأسباب الهامة فى نجاحها ، لأن مثل هذه الدعوات تستغرق وقتا طويلا حتى تتسرب إلى نفوس الناس وعقولهم ، وخصوصا فى هذا الوقت الذى كانت تسيطر فيه المذاهب السياسية والدينية المختلفة .

**ثانياً** : لما كان المذهب الشيعى هو السائد فى العراق وخراسان وخاصة بين الموالى ، عمل العباسيون على توحيد جهودهم مع الشيعة فى الدعوة حتى بدت الدعوتان فى أول الأمر شيئاً واحداً ، وبذلك كسبت الدعوة العباسية جميع أنصار الشيعة . فلما انفصلت الدعوتان بقى من هؤلاء الأنصار عدد كبير يؤمنون بالدعوة العباسية فحسب . وقد عثر عبد العزيز الدورى على مخطوط قديم اسمه « أخبار أبى العباس . .

(١) تاريخ الطبرى ٧ : ١٣٥ .

وولده » موضح فيه أن أصل الحزب العباسي حنفي – نسبة إلى محمد بن الحنفية – ويقول إن تشيع العباسية أصله من قبل محمد بن الحنفية ، وإلى ذلك دعا أبو مسلم ، ثم أثبتت الإمامة بعد ذلك للعباس بن عبد المطلب عم النبي [١] .

وتفصيل ذلك أن أبا هاشم بن محمد بن الحنفية أوصى بالإمامة من بعده إلى علي بن عبد الله بن العباس ، وأن علياً أوصى إلى ابنه محمد ، وأن محمداً أوصى إلى ابنه إبراهيم الإمام وأن إبراهيم الإمام أوصى إلى أخيه أبي العباس السفاح ، وهذه الطائفة من الشيعة التي تدين بإمامة محمد بن الحنفية والتي تحولت في ولائها إلى الحزب العباسي هي الكيسانية .

**ثالثاً** : نظراً لهذا الارتباط بين الدعوة العباسية والمذهب الشيعي السائد بين الموالي اهتم العباسيون اهتماماً بالغاً بتوجيه دعوتهم إلى الموالي واختاروا أغلب نقبائهم منهم . وكانت الأمنية الجميلة التي يمنى بها الموالي هي المساواة ، ولهذا أخذوا ينضمون إلى جيش أبي مسلم بأعداد كبيرة متزايدة وخاصة أولئك الدهماء من الفرس الذين وجدوا في الدعوة العباسية الخلاص من الحكم الأموي البغيض أو هكذا زين لهم أبو مسلم ، وكان بشخصيته القوية وتأثيره النفاذ في الجماهير أملا كبيراً وملاذاً حصيناً وهادياً لا يشك الناس في صدق ما يقوله أو يؤمن به . وكان أبو مسلم يقول للعبيد مشجعاً : « وأيما عبد أتانا راغباً في أمرنا قبلناه وكان له ما لنا وعليه ما علينا » . ثم عين داعيا خاصاً للعبيد ، فأخذوا يقبلون عليه[٢] . ولكن هل كان معنى توجه الدعوة العباسية ناحية الموالي أنها كانت معادية للعرب أو على الأقل لا تهتم برأيهم وما يعتقدون ؟ هذا ما صوره لنا المؤرخون فقد ذكر الطبري أن إبراهيم بن محمد حين وجه أبا مسلم إلى خراسان بعث إليه برسالة يقول فيها : « وانظر هذا الحي من مضر فإنهم العدو القريب الدار ، فاقتل من شككت في أمره ، ومن كان في أمره شبهة ، ومن وقع في نفسك منه شيء ، وإن استطعت أن لا تدع بخراسان لسانا عربياً فافعل . فأيما غلام بلغ خمسة أشبار تتهمه فاقتله[٣] » والواقع إننا نشك في أمر هذه الرسالة – ونتفق في ذلك مع عبد العزيز الدوري – إذ لا يعقل أن تعادي الدعوة العباسية العرب عداء

---

(١) ضوء جديد على الدعوة العباسية – مقال بمجلة كلية الآداب والعلوم. بغداد–١٩٥٧ : ٦٤ .

(٢) مجلة كلية الآداب والعلوم – بغداد ١٩٥٧ : ٧٩ .

(٣) تاريخ الطبري ٩ : ٧٦ .

شديداً إلى حد قتلهم واستئصال شأفتهم ، فى مقابل دعوة الموالى وضمان استجابتهم . وقد ذكر الدورى أن المخطوط الذى أشرت إليه من قبل يلمح إلى أن هذه الرسالة من أصل أموى . وقد وردت فى هذا المخطوط رسالة من إبراهيم الإمام إلى أبى مسلم يأمره فيها «بالنزول إلى اليمن وتألف ربيعة . . . وأن يجمع إليه من العجم ويحتضنهم»(١) وهذا نص مقبول وأكثر منطقاً من النص الذى ذكره الطبرى وتابعه فيه الباحثون .

**رابعاً** : أمر العباسيون أبا مسلم بالعمل على التفرقة بين القبائل العربية حتى يشغل العرب عن تجمع الموالى والرقيق من الفرس وغيرهم(٢) . وقد نجح أبو مسلم فى ذلك نجاحا كبيراً فشغل العرب عما يحيط بهم حتى أفلت الأمر من بين أيديهم وصار إدراكهم للموقف بعد فوات الأوان . وقد أوضح العرب انزعاجهم الشديد لحركة الموالى والرقيق هذه فى شعر كتبه نصر بن سيار يستمد يزيد بن عمر بن هبيرة على أبى مسلم فيقول :

أَبْلغْ يَزِيدَ وَخَيْرُ القَوْلِ أَصْدَقُهُ ... وقد تَبَيَّنْتُ ألا خَيْرَ فى الكَذِبِ
أَنَّ خُراسانَ أَرْضٌ قد رأيتُ بها ... بَيْضاً لوَ افْرَخَ قد حُدِّثْتُ بالعَجَب
فراخُ عامَيْن إلا أنها كَبرتْ ... لما يَطِرْنَ وقد سُرْبِلن بالزَّغبِ
فَإن يَطِرْنَ ولم يُحْتَلْ لَهُنَّ بها ... يُلْهِبْنَ نِيرانَ حَرْب أيَّما لَهَبِ(٣)

ثم خاطب نصر العرب من نزارية ويمانية وحذرهم هذا العدو الداخل عليهم بينا هم منصرفون إلى خلافاتهم فى قوله :

ما بالكم تُلْقِحُون الحَرْبَ بينكمُ ... كأَنَّ أهلَ الحِجا عَنْ رأْيِكُم عُزُبُ
وتتركونَ عدُوًّا قد أَظَلَّكُمُ ... مما تأَشَّبَ لا دِينٌ ولا حَسَبُ
قِدْماً يَدِينُونَ دِيناً ما سَمِعْتُ بِهِ ... عن الرَّسولِ ولم تَنْزِلْ بِهِ الكُتُبُ
فمنَ يَكُنْ سائِلاً عن أَهْلِ دينِهمُ ... فإنَّ دينَهمُ أن تُقْتَلَ العَرَبُ(٤)

---

(١) مجلة كلية الآداب والعلوم — بغداد ١٩٥٧ : ٧٨ .
(٢) انظر : تاريخ الطبرى ٩ : ٩٨ .
(٣) تاريخ الطبرى ٩ : ٩٨ .
(٤) العقد الفريد ٢ : ٣٥٣ .

وقد ظهر انزعاج العرب أيضا فى تلك الرسالة التى بعث بها عبد الحميد الكاتب على لسان مروان الجعدى — آخر خلفاء بنى أمية — وقد وجهها إلى فرق العرب حين فاض العجم من خراسان بشعار السواد . وأهم ما جاء فيها تلك الصرخة التى ذهبت أدراج الرياح : « فلا تمكنوا ناصية الدولة العربية من يد الفئة العجمية »(١).

**خامساً** : نجح العباسيون فى اختيار مكان دعوتهم . فقد بدأوها فى الكوفة حيث كثرة من الموالى المتشيعين الساخطين على بنى أمية ، وحيث مركز السبئية وهى الفرقة الغالية من الشيعة . ولما تبين العباسيون أن الميول العلوية فى الكوفة قوية جارفة ، وأن الروح القبلية فيها والعصبية العربية ما زالتا متمكنتين منها ، نقلوا مركز حركتهم إلى خراسان ، وهنالك « صدور سالمة . . لم تتقسمها الأهواء ولم تتوزعها النحل ولم تشغلها ديانة ولم يقدح فيها فساد ، ليست لهم اليوم همم العرب ولا فيهم كتحارب الأتباع للسادات ، وكتحالف القبائل وعصبية العشائر . وما يزالون يدانون و يمتهنون و يظلمون و يكظمون و يتمنون الفرج و يؤملون(٢) » . وفى خراسان لم يقتصر الداخلون فى الدعوة العباسية على الموالى المتشيعين ، ولكن دخل فيها جمهور الأتباع من الأعاجم ، فكان قسم كبير من جيش أبى مسلم يتكون من الفلاحين الفرس(٣) ، والقسم الآخر يتكون من الكَفِّيَّة وهم الذين كانوا يأخذون أرزاقهم من القمح بالكفة ( الحفنة ) أو أنهم بايعوا على ألا يأخذوا مالا ، وأن تؤخذ أموالهم إن احتيج إليها ، يبتغون الجنة مقابل هذا الكف .(٤)

و بهذه السياسة الدقيقة الحكيمة نجح العباسيون فى دعوتهم واستطاع جيش أبى مسلم — وهو على ما وصفناه — القضاء على قوة الأمويين العربية فى موقعة الزاب ، تلك الموقعة التى وصفها « هوار » بحق أنها كانت ثأراً لمعركة القادسية التى انهارت بعدها إمبراطورية الفرس(٥) .

وعلى أثر قيام الدولة العباسية شعر الموالى والأعاجم — و بخاصة الفرس — بعظم الدور الذى لعبوه فى إقامة هذه الدولة ، وأحسوا بكيانهم وشخصيتهم وقوتهم إذا

---

( ١ ) رسائل البلغاء : ٢٢١ . ( ٢ ) تاريخ الطبرى ٩ : ٧٦ .
( ٣ ) ١ : ٢٨٣ Histoire Des Arabes ( ٤ ) السيادة العربية والشيعة : ١٢٧
( ٥ ) ١ : ٢٨٧ Histoire Des Arabes

ما تجمعوا فى وجه العرب . وهنا حدث تغير ضخم فى ميزان القوى السياسية التى كانت تعمل عملها فى القرن الثانى ، ذلك أن الموالى لم يعودوا كَـمّـاً مهملا فى الحياة السياسية ، ولم يصبحوا مضطرين إلى اصطناع هذا الحزب أو ذاك للتعبير عن رأيهم بل إنهم شعروا بكيانهم كحزب قوى يمكننا أن نطلق عليه « حزب الموالى » قام إلى جوار الحزب العلوى والعباسى وغيرهما من الأحزاب السياسية التى وجدت فى ذلك العصر . ودليلنا على قيام هذا الحزب تلك الثورات المتتالية التى قام بها الموالى أنفسهم ، بعد أن كانوا من قبل يشاركون فى الثورات ضد الدولة فحسب . وكان من أثر قيام هذا الحزب السياسى ظهور حركة الشعوبية التى يتفاخر أصحابها بأصلهم العجمى ويدلون بأمجادهم على العرب . ولم تكن هذه الحركة فى حقيقتها غير برنامج الحزب الذى دللنا على وجوده . وقد تطور هذا البرنامج ، فبعد أن كان أساسه المطالبة بالتسوية بين العجم والعرب ، أصبح تمجيدا للعجم وحضارتهم واحتقاراً للعرب وما كان فى حياتهم القديمة من بداوة وسذاجة .

وفى رأيى أن هذا الحزب نجح فى حياته السياسية إلى حد كبير ، لا بما بلغه فى التاريخ الإسلامى من نفوذ قوى ، ولكن بظهور دويلات فارسية قوية كالسامانيين والبويهيين بعد ذلك .

وكان نجاح الموالى فى إقامة الدولة العباسية هو الحافز القوى الذى أوجد هذا الحزب المتكامل العناصر ، والذى لم يكن يجرؤ على الظهور إبان الحكم الأموى . والحقيقة إن العباسيين قد حققوا للموالى كثيراً مما كانوا يتوقون إليه ، فقد أصبحت سياسة الحكم لا تفرق بين العرب والفرس فى خدمة الحكومة ، وأصبحت الفرص متكافئة أمام الجميع فى الجيش والإدارة على السواء . وأسندت بالفعل إلى الموالى عدة مناصب هامة فى قصر الخليفة وفى الجيش وفى إمارة الولايات الإسلامية .

ولكن هذا التطور الكبير فى الحياة السياسية بالنسبة للموالى لم يزدهم إلا اعتزازاً بأنفسهم وشعورا بقوتهم ، وبدأ يغريهم بالعرب ليستلبوا منهم السيادة إلى الأبد ويسترجعوا سلطانهم القديم . وأحس الخلفاء العباسيون الأولون هذه الثورة فى نفوس الأعاجم وهذه الأمانى الجديدة التى بدأت تجيش فى نفوسهم ، فأدركوا أن حكمهم سوف يتعرض لخطر ماحق من قبل هؤلاء الموالى والأعاجم ، وخاصة أن أبا مسلم

الخراسانى قد اكتسب شعبية هائلة فى قومه ، وصيتاً بعيد المدى بينهم ، كما أن انتصاراته المتلاحقة أدخلت فى روع الموالى والأعاجم جميعاً أنه ليس بشراً عاديا، ولكن به جزءاً إلهيّاً جعل له هذا التأثير القوى وحقق له الغلبة على خصوم كثيرين معاندين . وهذا هو السبب الوحيد — فى رأيى — لإقدام المنصور على قتل أبى مسلم . أما فيما عدا ذلك من أسباب فلا تعدو أن تكون من خيالات المؤرخين والرواة . ولعل فى هذا النص الذى أورده الطبرى ما يدلنا دلالة قاطعة على أن أبا مسلم قد أحس سطوته ونفوذه وأنه كان لا يستحى أن يصرح بما يحسه أمام الخليفة نفسه . يذكر الطبرى أن أبا مسلم « نظر إلى أبى جعفر وقد جزع جزعاً شديداً فقال : ما هذا الجزع وقد أتتك الخلافة ؟ فقال : أتخوف شر عبد الله بن على وشيعة على . فقال : لا تخفه فأنا أكفيك أمره إن شاء الله ، إنما عامة جنده ومن معه من أهل خراسان وهم لا يعصوننى[1] » .

وما إن قتل أبو مسلم — الذى أعتبره أول رئيس فعلى لحزب الموالى — حتى قام أنصاره بسلسلة من الثورات والفتن التى أقضت مضجع الدولة ، وحتى أعرب أكثر الموالى عن استيائهم الشديد وخيبة أملهم فى الحكم العباسى الجديد ، عبر عن ذلك أبو العطاء السندى فى قوله :

يَا لَيْتَ جَوْرَ بَنِى مَرْوَان عادَ لنا    يالَيْتَ عَدْلَ بَنِى العَبّاسِ فى النّارِ[2]

ومن أول الموالى الذين ثاروا فى عهد العباسيين « شريك » الذى ثار ببخارى فى خلافة السفاح ، « وشريك » هذا — كما يبدو لى — كان من المخدوعين فى الدعوة العباسية الذين تقبلوها على أساس شيعى ، فلما وجد أن العباسيين بالنسبة لأبناء على أشد وأقسى من الأمويين ، قام بثورته الفردية تلك ومعه المخدوعون من أمثاله ، وقد أوضح سبب ثورته فى جملته التى قال فيها : « ما على هذا اتبعنا آل محمد : على أن نسفك الدماء ونعمل بغير الحق[3] » .

أما أولئك الذين ثاروا عقب مقتل زعيمهم أبى مسلم فأولهم « سنباذ » ثم « ملبد ابن حرملة » وتعاقب بعدهما الخارجون : جهور بن مرار ، وحكيم المقنع ، ويوسف

---

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ١٥٥ .    (٢) الأغانى ١٦ : ٨٤ .
(٣) تاريخ الطبرى ٣ : ٧٤ .

البرم وغيرهم . وقد ذهب أكثر هؤلاء الخارجين إلى أن أبا مسلم أحد أعقاب زرادشت الذى ينتظر المجوس ظهوره ، كما تمثلوه أيضاً فى صور أسطورية مختلفة[١] .

كان هذا إذن هو موقف العباسيين الأولين من الموالى : إرضاؤهم والعطف عليهم ، ولكن ليس على حساب العرب ، بل على أساس تكافؤ الفرص أمام الجميع ، وهى السياسة الإسلامية الأصيلة التى انحرف عنها الأمويون للظروف التى شرحتها من قبل .

والواقع إن أغلبية الدارسين قد توهموا تطامن الخلافة العباسية منذ نشأتها للنفوذ الفارسى ، والتخلى عن عروبتها ، بسبب ما لاحظوه من أخذ العباسيين بنظم الفرس وحضارتهم ، وبسبب قيام الدولة على أكتافهم وسواعدهم[٢] . ولكن الحقيقة التاريخية تغاير ذلك . فالخلفاء العباسيون الأولون لم يتخلوا قط عن عصبيتهم للعروبة ، وإن كانت بحكم التطور الاجتماعى والسياسى الذى حدث فى هذا العصر قد خفت حدتها كثيراً عن ذى قبل . ومما يؤكد بقاء آثار للعصبية العربية فى نفوس الخلفاء العباسيين الأولين ما رواه الطبرى من أن المنصور سأل خادماً له فى يوم من الأيام : « ما جنسك قال : عربى يا أمير المؤمنين . قال : ومن أى العرب أنت ؟ قال : من خولان سبيت من اليمن فأخذنى عدو لنا فجبّنى فاسترققت . . قال : أما إنك نعم الغلام ولكن لا يدخل قصرى عربى يخدم حرمى . اخرج عافاك الله[٣] » .

بيد أن هذه العصبية العربية أخذت تتضاءل وتتكمش شيئاً فشيئاً أمام طغيان الأعاجم وتكاثرهم ، وبسبب ظهور طبقة مولدة جديدة كانت حائرة فى عصبيتها إلى هؤلاء وهؤلاء . وكان هنالك صراع خفى دائم بين النفوذين العربى والأعجمى طوال حكم العباسيين ، يظهر أحيانا ويستعلن فيميل الخلفاء إلى أحد الجانبين سرا أو علانية . ونحن نلاحظ هذا الأمر أيام الرشيد ، فهو تارة يقدم الفرس ويسلم إليهم قيادة الجيش وأزمّة الدولة ، وتارة أخرى يقصيهم ويقدم العرب عليهم ويغرى الشعراء

---

(١) السيادة العربية والشيعة : ١٣٢ .

(٢) مثال ذلك أن « الفرد جيوم » يسمى فترة الحكم العباسى بفترة السيادة الفارسية ويقول إن الأمويين كانوا عرباً أولا وأخيراً ، أما العباسيون فكانوا عرباً اسماً فقط ( انظر : الإسلام : ٨٢ ، ٨٣ ) ، وكذلك يسمى جورجى زيدان الفترة من السفاح إلى المتوكل عام ( ٢٣٢ هـ ) العصر الفارسى الأول . انظر : تاريخ التمدن الإسلامى ٤ : ١٢٢ )

(٣) تاريخ الطبرى ٩ : ٣١٧ .

بمدح قواده العرب كيزيد بن مزيد الشيبانى وغيره ليظهرهم على الفرس . والحقيقة أن البرامكة قد لعبوا دورا خطيراً فى سياسة الدولة فى هذا القرن الثانى ، وصارت إليهم — فى رأيى — قيادة حزب الموالى وتوجيه سياسته فى الخفاء . لهذا كانت الإطاحة بهم ضربة للنفوذ الفارسى وللموالى والأعاجم جميعا ، ولكنهم ما لبثوا أن أفاقوا منها حين احتدم الصراع بين الأمين العربى النسب من جهة أبيه وأمه ، وبين المأمون العربى النسب من جهة أبيه فقط ، ذلك الصراع الذى كان بمثابة امتحان لقوة الجانبين : العربى والفارسى ، وكانت نتيجته انتصار الفرس على العرب ، حتى إن جورجى زيدان عبر عن ذلك بقوله : « ذهبت عصبية العرب بذهاب دولة الأمين[١] » . وكان بوسع قواد المأمون الذين وقع الأمين فى أيديهم أن يأسروه دون قتله والتمثيل به كما فعلوا ، ولكنهم خشوا أن يرق قلب المأمون على أخيه فيستمر بذلك تغلب النفوذ العربى ، ولهذا أسرعوا بقتله انتقاماً من العرب وتحدياً لنفوذهم . وكان هؤلاء القواد جميعا من الفرس كما تنبئنا كتب التاريخ[٢] . وقد بلغ من تعصب طاهر بن الحسين — قائد المأمون — لأصله الأعجمى أن حديثه وهو فى النزع الأخير كان بالفارسية ، ويذكر طيفور أنه قال « در مرك نيز مردى بايد » أى أن الموت يحتاج أيضاً إلى الرجولة[٣] .

والمأمون نفسه كان فارسى الهوى فيما يبدو ، ويتضح هذا من رده على رجل تعرض له بالشام مراراً وقال له : يا أمير المؤمنين انظر لعرب الشام كما نظرت لعجم أهل خراسان[٤] ! ومما لا شك فيه أن الذى ساعد الأعاجم على أن يكون لهم هذا النفوذ القوى شيئاً فشيئاً ذلك التحول الخطير الذى حدث فى الجيش ، إذ أخذ نفوذ العرب وعددهم يتضاءلان فيه ، بينما يتعاظم نفوس الفرس وعددهم . وقد ساعد البرامكة على إحداث هذا التحول بقوة ، فتراهم يتخذون جيوشاً خاصة بهم ، كالفضل بن يحيى مثلا الذى اتخذ بخراسان جنداً من العجم سماهم العباسية وجعل ولاءهم له ، وبلغت عدتهم خمسمائة ألف رجل ، وقدم بغداد منهم عشرون ألفا[٥] .

---

(١) تاريخ التمدن الإسلامى ٤ : ١٥١ .
(٢) انظر مروج الذهب : ٢٤٥ .
(٣) كتاب بغداد : ٧٣ .
(٤) تاريخ الطبرى ١٠ : ٢٩٦ . (٥) المصدر نفسه ١٠ : ٦٢ .

وإذا نظرنا إلى سياسة العباسيين تجاه الأحزاب الأخرى نجد أنهم حاولوا ما أمكن استئصال شأفة الأمويين ، ونجحوا فى هذا الغرض نجاحاً كبيراً مما جعل الحزب الأموى ينكمش ويتضاءل ولا تصدر عنه غير صيحات خافتة تشبه أنين النزع كما ستتبين عند الحديث عن الشعر السياسى . أما الحزب العلوى فكانت صلته بالعباسيين قبل وصولهم إلى الحكم صلة قرابة ومصالح مشتركة متحدة — كما سبق أن أوضحت — ونجاح الدعوة العباسية إنما يعزى إلى ارتباطها بالدعوة الشيعية بالنسبة لأهل خراسان خاصة . وكانت هذه السياسة حركة بارعة من العباسيين أدت بهم إلى مقاعد الحكم فلما استقروا فيها تخلوا عن العلويين ، بل نكلوا بهم خوفاً من سطوتهم وقوة تأثيرهم على الجماهير فى خراسان حيث مركز النفوذ الشيعى . وقد مر بنا نص يوضح كيف أن المنصور كان متخوفاً منهم أشد التخوف ، وتتكشف لنا سياسة المنصور وهى تمثل سياسة العباسيين جميعا — واضحة جلية فى خطبته التى ألقاها على المنبر حين ظفر بعبد الله بن حسن وإخوته والنفر الذين كانوا معه ، قال : « يا أهل خراسان أنتم شيعتنا وأنصارنا وأهل دولتنا . . . وإن أهل بيتى هؤلاء من ولد على بن أبى طالب ، تركناهم والله الذى لا إله إلا هو والخلافة ، فلم نعرض لهم بقليل ولا كثير ، فقام فيها على بن أبى طالب فتلطخ وحكم عليه الحكمان فافترقت عنه الأمة ، واختلفت عليه الكلمة . ثم وثبت عليه شيعته وأنصاره وأصحابه وبطانته وثقاته فقتلوه . ثم قام من بعده الحسن بن على ، فوالله ما كان فيها برجل ، وقد عرضت عليه الأموال فقبلها ، فدس معاوية إليه أنى أجعلك ولى عهدى من بعدى فخدعه فانسلخ له مما كان فيه وسلمه إليه ، فأقبل على النساء يتزوج فى كل يوم واحدة فيطلقها غدا ، فلم يزل على ذلك حتى مات على فراشه . ثم قام من بعده الحسين بن على فخدعه أهل العراق . . فخذلوه وأسلموه حتى قتل ، ثم قام من بعده زيد بن على فخدعه أهل الكوفة وغروه فلما أخرجوه وأظهروه أسلموه . فلما استقرت الأمور فينا على قرارها من فضل الله فيها وحكمه العادل لنا ، وثبوا علينا ظلماً وحسداً منهم لنا وبغياً لما فضلنا الله به عليهم وأكرمنا به من خلافته وميراث النبى صلى الله عليه وسلم[1] »

ويتضح لنا من هذا النص الموقف الجديد الذى اتخذه العباسيون إزاء الحركة

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٣١٢ .

العلوية . وقد أثر هذا الموقف بطبيعة الحال فى الشعر تأثيراً قوياً ، فإذا بنا أمام شعر سياسى جديد يناصر العباسيين ويؤكد حقهم فى الخلافة على هذا الأساس الذى ورد فى خطبة المنصور ، أى على أساس أنهم ورثة الرسول ، وأنهم كانوا أحق بالخلافة منذ زمن بعيد لولا أنهم عفوا عنها وتنازلوا للعلويين ، فلما لم يستطع هؤلاء أن يثبتوا للموقف اضطر العباسيون إلى تولى الأمر بأنفسهم .وظل موقف العباسيين إزاء العلويين على ما هو عليه ، إلا من بعض التقارب الذى حدث أيام المأمون والذى كان التأثير الفارسى وراءه فيما يبدو . ولكن هذا التقارب كان عمره قصيراً ولم تلبث الأمور أن عادت إلى ما كانت عليه قبل ذلك .

وسياسة العباسيين هذه تدفعنا إلى التفكير فى هذا التغير الذى طرأ على شكل الحكومة الإسلامية . فالواقع إن الانقلاب العباسى لم يكن انقلاباً سياسيا فحسب وتغيير مُلك بملك ، ولكنه كان أيضاً — كما يقول جولد زيهر — تطوراً عميقا فى العلاقات الدينية . فبدلا من الأمويين الذين حكم عليهم الأتقياء بأنهم أهل دنيا ، جاء العباسيون الذين لم يقبلوا قط أن يكونوا ملوكاً ، بل أرادوا أولا وبالذات أن يحسبوا أنهم أئمة ، وأن تفهم حكومتهم على أنها حكومة دينية[١] . وهذا التحول الجديد — فى رأيى — كان ضروريا لاحتياج الدولة إلى استخدام الدين والتأثير به على عقول الجماهير — وخاصة فى خراسان — ولمجابهة الدعوة العلوية التى كانت ترتكز فى أساسها على الدين أيضا . ويرى كثير من الباحثين أن هذا التحول كان نتيجة للتأثر بالأفكار الفارسية . فجولد زيهر يقول إن المثل الأعلى للحكومة الفارسية كان تآخى الدين والدولة ، وهو ما أخذت به الدولة العباسية ، فلم يصبح الدين مصلحة الدولة فقط ، ولكنه مصلحتها ومهمتها العالية[٢] . ويقول باحث آخر إن الخلافة العباسية قامت على أساس نظرية الحق الملكى المقدس ، ومفهومها عند الفرس أن كل رجل لا ينتسب إلى البيت المالك ويتولى الملك يعتبر مغتصباً لحق غيره ، لذلك أصبح الخليفة العباسى يحكم بتفويض من الله لا من الشعب كما يتجلى ذلك فى قول أبى جعفر المنصور : « إنما أنا سلطان الله فى أرضه[٣] » .

(١) العقيدة والشريعة فى الإسلام : ٤٨

(٢) المصدر نفسه : ٤٩ .

(٣) النظم الإسلامية : ٦٣ .

وعلى هذا الأساس وصف نكلسون نظام الحكم العباسي بأنه نظام استبدادى كان مألوفاً عند الفرس منذ أيام داريوس ، وأن العباسيين حكموا البلاد حكماً مطلقا على النحو الذى كان يحكم به ملوك آل ساسان قبلهم . ويرى نكلسون أيضاً أن تغيير عاصمة الخلافة كان له أثره فى ذلك[1] .

وهذا الرأى – فى نظرى – ليس الحقيقة كل الحقيقة ، لأن الأمويين – على الرغم من حكمهم الدنيوى – كانوا يحكمون حكماً مطلقاً . ومع ذلك لم يربط باحث بينهم وبين الساسانيين . و « بالمر » يرى نفس ما رآه نكلسون ويضيف إلى ذلك أن نظام الوزارة والحجابة واتخاذ السياف كان أيضاً نتيجة تأثير الفرس[2] . ونحن لا ننكر التأثير الفارسي والبيزنطى أيضا حتى فى نظام الحكم الأموى[3] ؛ ولكننا نؤثر الأناة فى نسبة كل نظام إسلامى إلى تأثير أجنبى ، فالواقع إن تعقد النظام السياسى والإدارى للدولة الإسلامية كان يفرض عليها اقتباس النظم المختلفة ، ولكنها فى الوقت نفسه كانت تبذل محاولة صادقة لتعريب هذه النظم . فالأمويون اتخذوا الحجاب حقا ، وتعدد الكتاب فى عهدهم بصورة لم تعهدها الدولة من قبل ، ثم اتسع هذا النظام أيام العباسيين وكثرت الدواوين كثرة يبررها تعقد الحياة فى نواحيها المختلفة ، ولهذا وجد ديوان الزمام أيام المهدى ، وهو يشبه فى عمله ديوان المحاسبة الآن ، ووجد ديوان خاص لرعاية مصالح أهل الذمة ، كما وجد ديوان للبريد ، وآخر للموالى والغلمان وهكذا[4] . وعلى الرغم من تسمية زياد بن أبيه وزير معاوية[5] إلا أن هذا المنصب لم يوجد إلا فى أيام العباسيين ، لحاجة الخلفاء إلى وسيط بينهم وبين الرعية . ومما يدلنا على رغبة الدولة فى تعريب النظم المقتبسة ، تلك المحاولة الناجحة التى قام بها عبد الملك بن مروان لتعريب الدواوين ، وكانت السجلات حتى أيامه تكتب باليونانية فى الشام وبالفارسية فى العراق وفارس . وكان هذا التعريب

---

(١) A Literary History of The Arabs : ٢٥٦

(٢) Haroun Al-Raschid : ٣٧

(٣) يرى محمد كرد على فى كتابه « الإدارة الإسلامية فى عز العرب » أن العرب مبتدعون لأغلب النظم والأساليب ( انظر : ص ٥ ) وليس لهذه النظرة المتحمسة ما يبررها أو ما يسندها من الأدلة .

(٤) النظم الإسلامية : ١٨٠ وما بعدها .

(٥) تاريخ الطبرى ٢ : ٧٨ .

ضرورة تقتضيها مصلحة الدولة لتحافظ على أسرار مكاتباتها وميزانيتها . وقد ظل الديوان فى خراسان بالفارسية حتى آخر الدولة الأموية وكان كتابه من المجوس ولم ينقل إلى العربية إلا عام ١٢٤ هـ[١] .

ذلك إذن كان طابع الخلافة العباسية التى بدأت سيطرتها على الحياة السياسية فى الإسلام ابتداء من الثلث الثانى للقرن الذى نتحدث عن اتجاهات الشعر فيه ، وذلك أيضا كان موقفها من الأحزاب السياسية التى كانت موجودة من قبل بروزها إلى الحياة كالحزب الأموى والحزب الشيعى . أما حزب الخوارج فقد بدد الأمويون قوته فى القرن الأول وأوائل الثانى فضعف شأنه فى خلال الحكم العباسى ضعفاً ظاهرا ، واضطرت بعض فرقه إلى نقل نشاطها بعيداً عن مسرحها القديم فى العراق ، فارتفع شأنها فى شمال أفريقية وفى مناطق أخرى بعيدة ، ولكن ظل صدى ذلك الحزب فى الشعر ضعيفاً خافتا .

واستعرضنا فى خلال حديثنا أيضا موقف الأمويين والعباسين من الموالى والأعاجم ، وتتبعنا حركات هؤلاء الموالى حتى انتهت إلى الإيمان بوجود حزب جديد لهم ، نشأ بانتصار العباسيين على أكتافهم وبمساندتهم . ولم نغفل أيضاً بحث الصراع بين العرب والأعاجم ، ذلك الصراع الذى كان من العوامل الفعالة فى الحياة السياسية فى القرن الثانى . والشىء الأخير الذى ينبغى أن أذكره لاستكمال عناصر الحياة السياسية فى القرن الثانى هو العصبية القبلية ، ذلك أن نارها لم تخمد فى هذا القرن سواء فى عهد الأمويين — كما رأينا — أم فى عهد العباسيين ، فى حين أن المرء كان يظن عكس ذلك نظراً لاستقرار العرب فى المدن والحواضر وأخذهم بأسباب التمدن ، وارتباطهم بأقاليمهم ومدنهم ومواطنهم الجديدة . ونظراً لازدياد حركة اندماج العرب والأعاجم وتزاوجهم ونشوء طبقة جديدة مولدة لها خصائص عقلية ونفسية غير التى كانت للأجيال العربية السابقة ، ونظراً أيضاً لظهور الأعاجم فى صورة حزب منظم له قوة فعالة وسياسة ثابتة ، كان ينبغى للعرب إزاءها الاتحاد ونبذ العصبيات القديمة الضيقة ، ولكن بالرغم من ذلك كله بقيت الخلافات القبلية بين اليمنية

---

(١) انظر : كتاب الوزراء والكتاب : ٩٧ .

والمضرية أمداً طويلا ، وكان لها صدى قوى فى شعر القرن الثانى ، وتأثير خطير فى السياسة العامة للدولة ، كما ستوضح ذلك فى موضعه من هذا البحث .

على أنه ينبغى أن نذكر أن التأثير السياسى ليس ضروريا أن يظهر صداه فى الشعر السياسى فحسب ، بل ربما ظهر فى أكثر من اتجاه من اتجاهات الشعر فى القرن الثانى ، ذلك لأن هذه التأثيرات المختلفة التى نتحدث عنها فى هذا الباب كانت مختلفة ومتشابكة كما سنرى فى الفصول التالية .

## الفصل الثانى

# التأثير الاجتماعى

ما إن خرج العرب من جزيرتهم يرتادون آفاق الأرض لنشر الدعوة الإسلامية ومحاولة إدخال شعوب الأرض فيها ، حتى طرأ على حياتهم تغير ضخم وخاصة فى تكوين مجتمعهم الإسلامى . ذلك أن هذه الفتوحات المتوالية شملت عدداً من أجناس الأرض ، ومناطق مختلفة فى طبيعتها وحضارتها وخصائصها الاجتماعية . كما أخرجت عدداً ضخما من العرب من موطنهم الأصلى إلى مواطن جديدة استقروا فيها شيئاً فشيئا ، وتزاوجوا مع أهلها وتسلطت عليهم مؤثرات جديدة غيرت من حياتهم فى كل شىء تقريبا . حتى الجزيرة العربية نفسها لم تعتصم من هذه المؤثرات ، بل غزتها وتسلطت عليها عن طريق الجوارى والرقيق الذين تدفقوا إليها يحملون معهم صورة حياتهم ومزاج طبيعتهم وصدى مجتمعهم بما فيه من خير وشر .

والحق إن القرن الأول كان مسرحاً لتفاعل المؤثرات والعوامل التى ظهرت آثارها واضحة جلية فى تكوين المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى الهجرى . وأهم هذه العوامل والمؤثرات هجرة العرب من أرضهم بأعداد متزايدة واستقرارهم فى مناطق جديدة . وقد طرأ على هذا العامل عدة تغيرات هامة فى سياسة الدولة . ذلك أن عمر بن الخطاب كان قد حرم على العرب أن يمتلكوا الضياع فى الأقاليم الجديدة أو أن يتخذوها وطناً ومقاما . كما جعلهم بمعزل عن المدن الكبيرة فى البلدان المفتوحة[1] وكان عمر يرمى من وراء ذلك إلى حفظ الجنس العربى دون اختلاط ، وإلى بقاء العربى محتفظاً بخصائصه النفسية والحربية الممتازة ، وألا يتراخى فى أداء واجبه العسكرى تجاه الدولة ، وأن يظل مشدوداً أبداً إلى جزيرته العربية ، ولكن لم يكن هناك مفر من تغيير هذه السياسة والسماح للعرب الفاتحين بالاستقرار شيئاً فشيئاً فى الأقاليم المفتوحة . وسرعان ما نشأت فى القرن الأول مجتمعات جديدة فى هذه الأقاليم

---

(١) انظر تاريخ الطبرى ١ : ٢٧٣ .

تتكون من خليط من العرب والأجناس الأصلية . وقد تمثل استقرار العرب فى العراق – ذلك الإقليم الذى تدفق إليه المهاجرون لخصوبة أرضه وغناه – فى ظاهرة بناء المدن وتمصير الأمصار ، ليبدأ فيها المهاجرون حياة جديدة فى بيئة جديدة بعيداً عن الحياة القبلية والبيئة الصحراوية . وحينما لاحظ عثمان بن عفان تدفق العرب إلى الأمصار المفتوحة – وخاصة العراق – اقترح أن ينقل إلى الناس فيئهم حيث أقاموا من بلاد العرب فلا يقيم فى الأمصار إلا من كان له فى الإقامة فيها أرب ، ماعدا الجند بالطبع فليس من إقامتهم فى الأمصار بد[1] . فكان لهذا الاقتراح – كما يقول طه حسين – أبعد الأثر فى الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعقلية . فكبار الصحابة الذين كانوا يملكون مالا وفيراً ، أنفقوه فى شراء الأرض فى الأقاليم لأنها أخصب تربة وأيسر استغلالا ، فنشأ عن ذلك ظهور الملكيات الضخمة فى العراق وغيره من الأقاليم ، لأن الذين استطاعوا أن ينتفعوا بهذا الاقتراح إنما هم أصحاب الأموال الضخمة الذين كانوا يستطيعون أن يشتروا من أصحاب الملكيات الصغيرة ما يملكون ، وهكذا وجدت الإقطاعات الكبيرة الضخمة والضياع الواسعة العريقة ، وقام فيها العاملون من الرقيق والموالى ، فظهرت فى الإسلام طبقة جديدة من الناس هى « البلوتقراطية » التى تمتاز – إلى أرستقراطيتها التى تأتيها من المولد – بكثرة المال وضخامة الثراء وكثرة الأتباع . أما بقية عناصر المجتمع فكانت ترجع إلى طبقتين : طبقة البائسين الذين يعملون فى الأرض ويقومون على مرافق هؤلاء السادة ، وطبقة العامة من العرب وهى الطبقة المتوسطة فى هذا المجتمع الجديد[2] .

ولم يكن اقتراح عثمان وحده سبب ظهور هذه الطبقة الفاحشة الثراء التى أقبلت على شراء الأرض ، مما نتج عنه تقسيم المجتمع إلى هذه الطبقات الثلاث ، ولكن نظام القطائع واستغلال الأموال فى البناء والعمارة كانا من عوامل ظهور هذه الطبقة الثرية أيضا – كما يقول طه الحاجرى[3] – ذلك أن الدولة وجدت نفسها تملك أراضى واسعة كانت تسمى الصوافى ، وهى عبارة عن الأراضى التى ليس لها مالك وكل مغيض ماء أو أجمة . وفى أيام عمر كانت هذه الأراضى تقطع فى اقتصاد

(١) انظر : تاريخ الطبرى حوادث سنة ٣٠ هـ .
(٢) انظر : الفتنة الكبرى : ١٠٣ وما بعدها .
(٣) محاضرات فى الأدب العباسى لطه الحاجرى .

شديد ، ولكن منذ أيام عثمان كثرت القطائع كثرة ظاهرة مما ساعد على وجود الطبقة التى سلف بها القول .

وقد ظل المجتمع الإسلامى يتكون من هذه الطبقات الثلاث مدة طويلة ، ولكن الصراع بينها كان شديداً طوال القرن الأول ، مما نتج عنه بعض التغير فى حالة هذه الطبقات . ولا نقصد بهذا التغير الناحية المادية ونسبة توزيع الثروة بينها ، فقد ظلت حالة تلك الطبقات من هذه الناحية على ما كانت عليه تقريباً ، إلا من أفراد قلائل تنقلوا بين هذه الطبقات ارتفاعاً وانخفاضا ، ولكننا نقصد بهذا التغير المكانة الاجتماعية وتوجيه الأمور فى القرن الثانى . فطبقة البائسين تلك التى قصد بها الموالى والأعاجم بصفة عامة قد ارتقت كثيراً وعلا شأنها فى خلال القرن الأول ، فارتفع أغلب أفرادها إلى الطبقة الوسطى ، كما ارتفع عدد منها إلى الطبقة الأرستقراطية المتميزة ، وذلك لأنها اتخذت لبلوغ هذا الرقى وسائل كثيرة ، من بينها اصطناع السياسة واستخدامها لتحقيق المساواة بينها وبين العرب فى الحقوق والواجبات ، وقد بينت هذه الناحية عند حديثى عن التأثير السياسى . ومن هذه الوسائل أيضاً إقبالها على تعلم الثقافة العربية فى فروعها المختلفة ، وإتقانها هذه العلوم والمعارف ، وتفوقها على العرب فيها أحيانا ، وسنتناول هذه الناحية عند التحدث عن التأثير الثقافى .

ولعل من أهم العوامل المؤثرة فى الحياة الاجتماعية منذ القرن الأول حركة التعريب الجنسى التى أخذت سبيلها منذ بدء عصر الفتوح عن طريق السبى الذى كان نتيجة مباشرة لحركة الفتح ، وعن طريق الزواج بالكتابيات الفارسيات وغيرهن من الأجناس الأخرى ، وعن طريق الموالى وهم الأعاجم الذين أسلموا وكانوا عاملا هاما خطيراً فى نشر اللغة العربية فى المناطق المفتوحة ، وفى التقريب بين العنصر العربى والعناصر الأخرى . والحقيقة إن سيل العناصر الفارسية بالذات كان من القوة فى القرن الأول وما تلاه بحيث كانت اللغة الفارسية تحتل مكان الصدارة فى العراق وفى خراسان ، وفى هذه المناطق التى كانت تتكلم الفارسية أصلا . وقد بلغ من عظم نفوذ الفارسية أن أسماء الأماكن فى البصرة كانت على صيغ فارسية مثل : مهلبان ، أميتان ، عبادان — كما لاحظ يوهان فك[1] . وقد خضعت البصرة والكوفة للتأثير

---

(١) العربية : ١٣ .

الفارسى إذ كان يرد إليهما سيل من التجار والصناع الفرس ، سرعان ما كونوا مع أسرى الحرب ذوى الأصل الفارسى أغلبية السكان فى هذين المصرين ، حتى صار للغة الفارسية مكان خطير إلى جانب العربية .

ومع ذلك كله كانت عوامل التقريب تعمل عملها فى إدماج هذه العناصر المختلفة ومحو أسباب الاختلاف فيما بينها من نواحيها المتباينة ، حتى إذا أوشك القرن الأول على الانتهاء كان المجتمع الإسلامى قد ظهرت ملامحه واتجاهات حياته وخصائصه بوجه عام . ففى خراسان — كما فى غيرها من المناطق المفتوحة — نجد أن العرب الذين هاجروا إليها واستوطنوها قد تأقلموا فى وطنهم الجديد وأحسوا أنهم جزء منه ، وبذلك اندمجوا فى حياته الاجتماعية اندماجاً كاملا حتى إنهم كانوا يلبسون السراويل كما يلبسها أهل خراسان ، ويشربون النبيذ ويحتفلون بعيد النيروز والمهرجان ويشاركون فى كل مظهر كان الخراسانيون يجعلونه سمة لمجتمعهم . ولم يكن معنى هذا ذوبان الجنس العربى القليل العدد فى المجتمعات المحلية للأقاليم المفتوحة ، ولكن كان معناه اندماج العرب فى حياة هذه المجتمعات وتأثرهم بها . كما أنهم بلا شك أثروا فيها تأثيراً قويا برز فى سرعة انتشار الإسلام فى هذه المجتمعات ، وسرعة انتشار اللغة العربية وآدابها أيضا . ويبدو أن انتشار حركة التشيع فى العراق وخراسان بصفة خاصة قد ساعد على سرعة اندماج العرب والأعاجم فى تلك المنطقة .

ومما لا شك فيه أن العرب — بدرجة تحضرهم المحدودة — لم يستطيعوا أن يتجنبوا المؤثرات الحضارية القوية التى تسلطت عليهم من الحضارتين البيزنطية والفارسية ، وكانتا أرقى حضارتين فى العالم فى ذلك الوقت . وكان تحرج العرب من الخضوع لهذه المؤثرات شديداً فى بدء اتصالهم بها . فقد حدث فى خلافة عمر بن الخطاب أن وقع حريق فى القصب الذى كانت الكوفة قد بنيت به ، فلما استأذنوه فى بنائها بالحجارة ؛ قال : افعلوا ولا يزيدن أحدكم على ثلاثة أبيات ولا تطالوا فى البنيان والزموا السنة[١] .

فلما كان عهد عثمان — وكان من نتائج اقتراحه أن ينقل إلى الناس فيئهم حيث أقاموا من بلاد العرب ما رأينا من ظهور الملكيات الضخمة فى العراق وغيره من

---

(١) تاريخ الطبرى ١ : ٢٧١ .

الأمصار الإسلامية — وجدنا الصحابة أنفسهم يقتنون الضياع ويبتنون الدور ذات الشرفات كما يروى المسعودى . وفى هذا الوقت نفسه كان معاوية فى ولايته على الشام يقتبس من نظم حكم البيزنطيين وحضارتهم الشيء الكثير حتى إن عمر بن الخطاب قال له عند قدومه إلى الشام ورؤيته مظاهر الأبهة والحضارة الجديدة : أكسروية يا معاوية ؟[1] . وعمر لا يقصد بهذه العبارة نسبة الحضارة إلى الفرس ولكنه يعنى أن معاوية قد اتخذ من أسباب الحضارة ما يجعله شبيهاً بكسرى . ثم تدفقت الأموال على الدولة الأموية فى أعقاب الفتوح العديدة التى قامت بها ، فافتن العرب عند ذاك فى وجوه إنفاق هذه الأموال الطائلة ، ولم تكن حضارتهم العربية الساذجة تتيح لهم طريقة إنفاق هذه الأموال ، ولكنهم وجدوا بغيتهم فى الحضارتين البيزنطية والفارسية وما كانتا تتميزان به من فخامة وأبهة فى الثياب والدور والمآكل والمشارب وأفانين اللهو والاستمتاع بالملذات ، لهذا وجدنا فتى عربيا كيزيد بن معاوية — وهو بعد قريب من عهد الرسول — يقبل على الخمر إقبال النهم حتى إنه كان يسمى « يزيد الخمور[2] » كما يقبل على الصيد وأنواع الملاهى غير متحرج . يقول المسعودى فى ذلك : « وكان يزيد صاحب طرب وجوارح وكلاب وقرود وفهود ومنادمة على الشراب . وفى أيامه ظهر الغناء بمكة والمدينة واستعملت الملاهى وأظهر الناس شرب الشراب . وكان له قرد يركبه أتانا ويسابق به الخيل يوم الحلبة[3] ! » وهذا النص — إن صح — يطلعنا على التحول الكبير الذى طرأ على شكل المجتمع الإسلامى منذ وقت مبكر من القرن الأول الهجرى ، وهو يشير إلى بدء تحلل المجتمع من ارتباطه بالدين والحياة الإسلامية التى أخذ بها نفسه فى عهد الرسول والخلفاء الراشدين[4] . وإلى بدء انغماسه فى المظاهر الحضارية التى تصاحب اتساع رقعة الدولة وتدفق المال إليها من كل جانب ، وما مظاهر الحضارة إلا هذه التى أخذ

---

(١) تاريخ ابن خلدون ١ : ٣١٢ .

(٢) العقد الفريد ٦ : ٣٤٨ .

(٣) مروج الذهب : ٧٤ .

(٤) يقول فون كريمر « إنه على الرغم من تحريم القرآن أدخلت فى بلاط الخلفاء الأمويين عادة شرب الخمر فى زمن متقدم شربوا أولا عصير العنب المغلى ( الطلا ) أو شراباً مأخوذاً من اليونان سموه بالاسم اليونانى ( رساطون ) ( الحضارة الإسلامية : ٩٢ ) .

بها أمثال يزيد بن معاوية أنفسهم ، فالحضارة — كما يقول ابن خلدون — « تفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله ، فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنق فيه . وهي تتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد[١] » .

ذلك إذن هو الجانب المادي من الحضارة التي بدأت تشيع في أوائل القرن الأول ، وهذه الحضارة لا يمكن أن تكون بيزنطية فقط أو فارسية فقط ، ولكنها خليط من حضارات مختلفة للأمم التي دخلت في نطاق الفتوحات العربية ، ولو أن الكتاب يحبون أن يجعلوا التأثير الحضاري في العصر الأموي بيزنطيا وفي العصر العباسي فارسيا إلا أننا لا نجد ما يؤكد هذه النسبة أو يحدد هذا التقسيم . ونحن نعلم أن ارتداء الأثواب الرسمية التي يطرز على حواشيها اسم الخليفة مع بعض العبارات الدينية قد بدأ يشيع في عهد عبد الملك بن مروان تقريباً . ويستدل من إطلاق لفظ « طراز » الفارسي ، ويقصد به الزركشة في الأثواب والتشجير في النسيج والملابس الرسمية ، على أن الخلفاء الأمويين اتبعوا في هذه المظاهر الزي الفارسي لا البيزنطي . وفي الوقت نفسه نجد أن قصور الأمويين مثل قصر « عمرة » الذي بناه الوليد الأول ، وقصر « خربة المفجر » الذي بناه هشام بن عبد الملك ، كانت مليئة برسوم واضح أنها من صنع رسامين من الروم[٢] .

وهكذا أخذت الحياة الاجتماعية في القرن الأول تتعقد بتأثرها بحضارات مختلفة ، وأصبح شرب الخمر فيها والعكوف على الملذات شيئاً طبيعيا ومظهراً من مظاهر الحضارة في هذا العصر . ولم تكن دمشق — عاصمة الخلافة الأموية — وحدها عاكفة — في جانب من جوانبها — على هذا النوع من الحياة ، بل إن جميع الحواضر الإسلامية بلا استثناء كان يوجد فيها جانب يحيا هذه الحياة ، لأن تغير المجتمع الإسلامي لم يكن تغيراً إقليميا محليا ، بل كان تغيراً واسعاً شاملا . لهذا نرى قسماً من المجتمع في الكوفة والبصرة يعيش على الشهوات والمتعة واللهو والشراب ، بل حتى

---

(١) تاريخ ابن خلدون ١ : ٣١٠ .

(٢) انظر : تاريخ سورية ٢ : ١٢٢ .

الحجاز نفسه تعرض لهذا التغير الاجتماعى إبان القرن الأول فازدهر فيه الغناء والإيقاع وفنون اللهو والعبث . وكان فيه من يقبل على الشراب أيضاً كابن هرمة وغيره . ويقول الأصفهانى إنه حتى فى أيام عثمان كان ابن سريج يغنى « وكان عوده على صنعة عيدان الفرس ، وهو أول من ضرب به على الغناء العربى بمكة[١] » . وقد بلغ تعلق الناس بأنواع الفنون واللهو حدا كبيرا نستطيع أن نتمثله فيما رواه الطبرى إذ قال : أوتى هشام بن عبد الملك برجل عنده قيان وخمر وبربط ، فقال اكسروا الطنبور على رأسه، وضربه، فبكى الشيخ ، فقال له أحد الجالسين يعزيه : عليك بالصبر ! فقال : أترانى أبكى للضرب ، إنما أبكى لاحتقاره للبربط إذ سماه طنبورا ! »[٢] .

أما الخلفاء أنفسهم فكانوا صدى طبيعياً لهذه الحياة الاجتماعية إلا من اختلافات تحددها شخصية كل منهم ، وفيما عدا عمر بن عبد العزيز الذى كان صدى لناحية أخرى من هذه الحياة — ناحية الزهد وتقوى الله — وجدت أيضاً باعتبارها تياراً معاكسا لتيار اللهو والمجون . وكان الناس يسمعون عن خلفائهم فيتأثرون بما يسمعون عما يأتون من أفعال ، أو كما قيل ( الناس على دين ملوكهم ) ، وللطبرى نص طريف فى هذا المعنى يقول فيه : « . . . كان الوليد صاحب بناء واتخاذ المصانع والضياع ، وكان الناس يلتقون فى زمانه فإنما يسأل بعضهم بعضاً عن البناء والمصانع ، فولى سليمان فكان صاحب نكاح وطعام ، فكان الناس يسأل بعضهم بعضاً عن التزويج والجوارى ، فلما ولى عمر بن عبد العزيز كانوا يلتقون فيقول الرجل للرجل : ما وردك الليلة ؟ وكم تحفظ من القرآن ؟ ومتى ختمت ؟ وما تصوم من الشهر ؟[٣] » .

وما إن بلغ القرن الأول غايته حتى كان تيار اللهو والمجون قد اتخذ مجرى له فى حياة الجماعة الإسلامية ، ونستطيع أن نتمثل مدى ما وصل إليه فى شخصية الوليد ابن يزيد، تلك الشخصية التى يعتبرها طه حسين مظهر الحياة الجديدة التى أخذت تظهر فى أول القرن الثانى للهجرة ، ويصوره بأنه كان مشغوفاً أشد الشغف بنوع جديد من الحياة المادية والعقلية ، وأنه كان متعلقاً أشد التعلق بهذا النوع من الحضارة

(١) انظر الأغانى ١ : ٢٤٩ .

(٢) تاريخ الطبرى ٧ : ٢٨٠ .

(٣) تاريخ الطبرى ٧ : ٩٨ .

الجديدة[١] . ولكن أى نوع من المظاهر كان لتلك الحضارة الجديدة ؟ لقد كانت تتمثل فى إمعان الوليد وكثرة من أهل عصره فى التحلل مما يفرضه عليهم دينهم . فقد وقر فى نفوسهم بعد اتصالهم بألوان الحضارة المختلفة أن الحرية الدينية معناها أن يفعل كل امرئ ما يحب وما يشتهى دون أن يخشى ملاماً أو رقيباً . فما يمنع من الشراب إذن والتفنن فى مجالسه ؟ وما يمنع من الإباحة الاجتماعية فى كل صورها وأشكالها ؟ ما الذى يمنع الوليد من أن يصنع قبة على قدر الكعبة ويحاول أن ينصبها فوقها لتصير مجلس شراب[٢] من نوع مبتكر جديد يجلب له المتعة واللذة لمجرد إحساسه بأنه يمارس حريته الدينية التى كفلتها له الحضارة الجديدة ؟ وما الذى يمنع الوليد من أن يرسل إلى الكوفة فى طلب خلعائها وشعرائها الماجنين فيسمع منهم من ألوان الفسق والمجون من مثل شعر عمار ذى كناز الذى يقول فيه :

أَشْتَهِى مِنْكِ مِنْكِ مِنْكِ مكاناً مُجَنْبَذا[٣]

ما يطرب له ويسكر عليه ؟ وهو إذا شاء أن يستمتع بالغناء بعث بريده إلى المدينة فى طلب معبد، فإذا جاء دمشق هيئت للوليد بركة خمر وماء حتى إذا انتشى من الغناء وأخذ الطرب بمجامعه ألقى بنفسه فى البركة فنهل منها نهلة، ثم أتى بأثواب غيرها وتلقاه الخدم بالمجامر والطيب[٤] .

والوليد لم يكن يستحى أن يسخر وسائل الدولة وأجهزتها فى تلبية مطالب لهوه واستجابة لهواه ولذته فهو يكتب إلى والى خراسان ليبعث إليه برابط وطنابير مما دعا أحد الشعراء إلى السخرية والتهكم إذ يقول :

وَأَبْشِر يا أَمينَ اللهِ م أَبْشِرْ بِتَباشِيرْ
بِإِبْلٍ يُحْمَلُ المَالُ عليها كالأَنابِيرْ
بِغَالٌ تَحْمِلُ الخَمْرَ حقائِبُها طَنابِير
ودلٌّ البَرْبَرِيّاتِ بِصَوْتِ اليَمِّ والزِّير

---

(١) من حديث الشعر والنثر : ٨٣ .
(٢) تاريخ الطبرى ٧ : ٢٨٠ ، وتاريخ اليعقوبى : ٧٣ .
(٣) كل مرتفع مستدير يسمى جنبذا والمكان الذى يقصده الشاعر واضح من البيت .
(٤) الأغانى ١ : ٥٢ .

وقَرْعِ الدُّف أحياناً وَنفْــخٍ بالمزامـير
فهذَا لكَ فى الدُّنْيا وفى الجَنَّةِ تَحْبيرْ [١]

أما ملابس الوليد وطبقة السراة فى المجتمع فقد تأنقوا فيها أشد التأنق وغالوا بها أشد المغالاة ، حتى بلغ من تأنقهم أنهم كانوا يلبسون عقود الجواهر ويغيرونها فى اليوم مراراً كما تغير الثياب شغفا ، ولهذا أغلى بنو أمية الجوهر فى هذا العصر كما كما يقول الأصفهانى [٢] .

ويبدو أن فتنة الوليد بمظاهر الحياة المادية وإغراقه فيها ، كانت على مبدأ ( أطيب اللذات ما كان جهاراً بافتضاح ) الذى شاع فيما بعد فى العصر العباسى . ولكن هذا المبدأ صدم الشعور العام ، ونجح منافسو الوليد فى تهيئة أذهان الناس للثورة عليه غضباً لله وللدين كما جاء فى قولهم له : « ما نتقم عليك فى أنفسنا ولكن نتقم عليك فى انتهاك ما حرم الله وشرب الخمر ونكاح أمهات أولاد أبيك واستخفافك بأمر الله [٣] » .

وقد حاول بعض الباحثين من القدماء والمحدثين الدفاع عن الوليد بن يزيد باعتبار أن أغلب هذه الروايات التى صورت لنا إباحيته مكذوبة ، ولكنى أرى أن الوليد كان صورة صادقة طبيعية لما وصلت إليه ناحية من الحياة الاجتماعية فى عصره من عكوف على الملذات وانكباب على اللهو . كما أن الشعر الذى قيل فيه حيا وميتاً كان يشير إلى أطراف من حياته الماجنة وطبيعته اللاهية ، والشعر فى هذا المجال أصدق تعبيراً عن الواقع من أحاديث الرواة . وما لنا ننكر على الوليد هذه الحياة العابثة ولا ننكر على كثير من معاصريه ممن لم تتح لهم الفرص التى أتيحت للوليد — فعاونته على اللهو والعبث — من السلطان والجاه والأموال . فهذا هو الطبرى يروى لنا قصة تمثل الحياة الاجتماعية فى بداية القرن الثانى — حوالى العصر الذى عاش فيه الوليد — يقول فيها « إنه عندما هزم مروان بن محمد سليمان بن هشام بن عبد الملك أمر بقتل كل الأسرى ما عدا العبيد ، فأتى بخال لهشام يقال له خالد بن هشام

---

( ١ ) تاريخ الطبرى ٧ : ٢٩٨ والأنابير : أكداس الطعام ، وتحبير بمعنى سرور .
( ٢ ) الأغانى ٧ : ٥٩ .
( ٣ ) تاريخ الطبرى ٩ : ١٣ .

المخزومى وكان بادنا كثير اللحم فأدنى إليه وهو يلهث فقال له : يا فاسق أما كان لك فى خمر المدينة وقيانها ما يكفك عن الخروج مع الحراء تقاتلنى ؟قال: يا أمير المؤمنين أكرهنى فأنشدك الله والرحم ! قال : وتكذب أيضاً ؟ كيف أكرهك وقد خرجت بالقيان والزقاق والبرابط معك فى عسكره[1] ؟ » .

إلى هذا الحد إذن وصلت الحياة الاجتماعية فى أواخر العصر الأموى أى فى أوائل القرن الثانى . وبطبيعة الحال لا يمكننا أن نقول إن هذه الصورة تمثل تماما طبقات المجتمع العربى بجميع أفرادها فى هذا العصر،ولكنها على أية حال تعطينا فكرة واضحة عن تيار وجد فى هذا المجتمع، ولعله أثر فى أغلبية أفراده على تفاوت هذا التأثير بينهم .وهذا لا ينفى وجود فئة جادة مقيمة على دينها ، محافظة على تقاليدها حتى مع غناها وثروتها ، كما أن هذا أيضاً لا ينفى وجود طبقة أخرى من الفقراء المعوزين أو متوسطى الحال الذين كان يشغلهم فى هذا المجتمع كفاحهم فى سبيل الحصول على أسباب الحياة وبُلغ العيش ، فما بالك بعقود الجواهر وما أشبه ؟ ومع ذلك فدارس هذا العصر يخرج بنتيجة مؤكدة تتصل بهذا الحديث وهى أن التهتك والمجون لم يكن يتناسب طرديا مع الغنى والجاه وعكسيا مع الفقر والمتربة ، فهذا التناسب لا يمكن أن يكون حقيقيا فى أى مجتمع إنسانى ،فقد نجد معوزاً يشتهى كسرة خبز ومع ذلك فهو أكثر تهتكا من الخليفة الوليد بن يزيد نفسه ذى الجاه والسلطان والأموال . والعكس قد يكون صحيحاً أيضا . والسبب فى هذا يرجع — فى رأيى — إلى عناصر معينة فى شخصيات أفراد المجتمع ، كما ترجع إلى طبيعة بيئتهم ونشأتهم ومدى تأثرهم بالدين ومقدار خضوعهم للمؤثرات الحضارية . وعلى أية حال كانت المؤثرات والعوامل التى تدعو إلى التهتك والفتنة على نطاق واسع شائعة ميسرة فى هذا العصر . فالمجتمع العربى — كما سبق أن ذكرت — كان يتكون من طبقات ثلاث شأن أى مجتمع : عليا ، ووسطى ، وسفلى . ولكن داخل هذه الطبقات كان توجد عناصر مختلفة فى مكانتها الاجتماعية وفى الدور الذى تقوم به فى مجتمعها . كانت هناك فئة من العرب تدفقت عليهم الأموال من كل جانب : من الفتوح ومن العطاء ومن التجارة والزراعة ، وكانت هناك فئة أخرى من العرب تعيش

---

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٦٣ .

حياة متوسطة وتكسب عيشها من أى سبيل : الخدمة فى الجيش أو المتاجرة البسيطة أو ما أشبه . وكان هناك غير العرب الموسرين وغير الموسرين طبقة الموالى بالعتاقة أو بالولاء ، وهؤلاء كان عددهم ضخماً فى المجتمع الإسلامى ، وكان دورهم فيه يتناسب مع ضخامة عددهم . وقد كوّن هؤلاء الموالى مع العرب عدة روابط متشابكة فى الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، وأقبل العرب على الزواج من نسائهم فتوثقت الصلة بين الفريقين وامتزجت العادات والثقافات .

وكان هناك عدا العرب والموالى طبقة الرقيق وهى طبقة هامة جدا ، على الرغم من هوان شأنها فى المكانة الاجتماعية ، إذ كان تأثيرها خطيرا جدا فى المجتمع الإسلامى . لقد انتشر الرقيق بأجناسه المختلفة انتشاراً واسعا على أثر الفتوحات الواسعة التى قام بها المسلمون فى مختلف أقطار الأرض ، حتى إنه لم يكن يخلو بيت فى ذلك العصر من الرقيق . وأصبحت الجوارى فى متناول كل فرد فى المجتمع ، كل حسب مقدرته المادية . وكان مباحاً للسيد أن يتسرى من شاء من جواريه . ومن تلد منهن له تسمى ( أم ولد ) وتصبح لها حقوق اجتماعية جديدة فلا يحق لمالكها أن يهبها أو يبيعها ، بل تبقى حلا له حتى يموت ، فتصير عندئذ حرة تجرى عليها أحكام الحرائر . وبطبيعة الحال كان أولاد الإماء من سادتهن أحراراً بحكم العرف الاجتماعى ، ونستطيع أن نتصور مدى تأثير الرقيق فى المجتمع الإسلامى لو نظرنا فقط إلى هذه الطبقة الجديدة من أولاد السادة من إمائهن ذوات الجنسيات والعادات والثقافات المختلفة .

وكانت تجارة الرقيق فى القرنين الأول والثانى رائجة إلى أقصى حد فى المجتمع الإسلامى لوجود مشترين دائماً محتاجين إلى العبيد والإماء . وكانت مدينة سمرقند أهم مراكز تجارة الرقيق فى القرن الثانى خاصة . وقد اشتهر عدد كبير من تجار الرقيق لإقامتهم بيوتاً عامة عامرة بالجوارى الحسان اللائى تلقين دراسات خاصة فى فن معاملة الرجال ومحاولة إغرائهم واجتذاب قلوبهم وأموالهم ، كما تلقين دراسات أخرى فى الغناء بأنواعه المختلفة ، وفى فنون الإيقاع والعزف على الآلات الموسيقية وفى أنواع من الرقص والتثنى ، وكانت لديهن ثقافة عامة لا بأس بها وخاصة فى الشعر لتوسلهن به إلى الغناء والعزف ، حتى إننا نجد من بينهن شواعر لهن شعر رقيق مثل

عريب ومقيم وجنان معشوقة أبي نواس ، وعنان جارية الناطفي[١] . وكان من أشهر هذه البيوت العامة بيت أبي عمير الذى اشتهر بجاريته عبّادة[٢] . وبيت أبي الخطاب النخاس الذى اشتهر بقينة تعرف بذات الخال[٣] ، وبيت ابن رامين فى الكوفة وكانت أشهر قيانه سلامة الزرقاء[٤] ، وبيت المفضل ، وقد وصفه على بن الجهم — ولو أنه يعتبر من شعراء القرن الثالث — وصفاً جميلا وشرح لنا فى هذا الوصف ماذا كان يدور فى مثل هذه البيوت[٥] .

غير أننا نستطيع أن نتمثل صورة كاملة لبيوت القيان وللقيان أنفسهن ومدى تأثيرهن فى المجتمع الإسلامى ، وذلك مما كتبه الجاحظ فى رسالة القيان التى يقول فيها : «إن فى الجمع بين الرجال والقيان ما دعا إلى الفسق والارتباط والعشق ، مع ما ينزل بصاحبه من الغلمة التى تضطر إلى الفجور ، وتحمل على الفاحشة . وإن أكثر من يحضر منازل القيان إنما يحضر لذلك لا لسماع ولا ابتياع . . ومن الآفة عشق القيان على كثرة فضائلهن وسكون النفس إليهن ، ولأنهن يجمعن للإنسان من اللذات ما لا يجتمع فى شىء على وجه الأرض ، واللذات كلها إنما تكون بالحواس . . فللعين النظر إلى القينة الحسناء . . وللسمع منها حظ ، وللمس فيها الشهوة والحنين إلى الباه ، والحواس كلها رواد للقلب . . . إن القينة لا تكاد تخلص فى عشقها ولا تناصح فى ودها ، لأنها مكتسبة ومجبولة على نصب الحبالة والشرك للمتربطين ليقعوا فى أنشوطتهما . فإذا شاهدها المشاهد رامته باللحظ ، وداعبته بالتبسم ، وغازلته فى أشعار الغناء ، ولهجت باقتراحاته ، ونشطت للشرب ، وأظهرت الشوق إلى طول مكثه ، والصبابة لسرعة عودته ، والحزن لفراقه . . وليس يحسن هاروت وماروت وعصا موسى وسحرة فرعون إلا دون ما تحسنه القيان . وكيف تسلم القينة من الفتنة ، أو يمكنها أن تكون عفيفة ، وإنما تكتسب الأهواء وتتعلم الألسن والأخلاق بالمنشأ ، وهى إنما تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصد عن ذكر الله من لهو الحديث

---

(١) انظر الأغانى ١٨ : ١٧٥ ، ٧ : ٣١ ، ٢٠ : ١١٥ .
(٢) المصدر نفسه ٢٠ : ٤٤ .
(٣) المصدر نفسه ١٧ : ٥٠ .
(٤) المصدر نفسه ١٣ : ١٢٧ .
(٥) المصدر نفسه ١٠ : ٢١٩ .

وصنوف اللعب والأخانيث، وبين الخلعاء والمجان ومن لا يسمع منه كلمة جد، ولا يرجع منه إلى ثقة ولا دين ولا صيانة مروءة[١] ».

وهذا النص الهام يطلعنا على نواح كثيرة فى حياة المجتمع الإسلامى وعلى دور الرقيق فى توجيه تيار اللهو والمجون فيه وتهيئة ألوان المتعة الحسية من كل لون. إنه يكشف لنا عما كان يدور فى هذه البيوت العامة للقيان التى كانت منتشرة فى الحواضر المختلفة: فى الكوفة وفى البصرة وفى دمشق ثم فى بغداد بعد ذلك — تلك المدينة التى توجهت إليها جميع التيارات المتشابكة التى كانت تعمل عملها فى حياة المجتمع الإسلامى منذ القرن الأول. كانت هذه البيوت إذن، التى يقبل عليها الناس، تبيع لهم المتعة المحرمة باللهو والعبث والمجون فيسيغون ذلك كله مع كئوس الشراب وسماع الغناء، ومشاهدة ألوان الرقص وفنون الإيقاع. وكانت هذه البيوت أيضاً مدارس للغزل المكشوف وتوجيه الحب ناحية الجنس، ومعارض لأنواع شتى من الجمال الذى لا يتستر ولا يتخفى وراء حجاب.

ولم تكن البيوت الإسلامية الخاصة فى ذلك العصر بمنأى عن التأثر بهذه الفنون التى كانت موجودة فى منازل القيان، إذ كانت مليئة بالجوارى والقيان اللائى تعلمن إرضاء ساداتهن بكل هذا اللهو والعبث، وإن كان فى نطاق ضيق مستور. ولعل شيوع الغزل بالمذكر فى هذا العصر يرجع إلى هذا التأثير السيئ الذى أحدثته الجوارى فى المجتمع. ذلك أن الاستمتاع بالنساء صار سهلا ميسوراً، وخصوصاً عند الطبقة الموسرة، فبدأ بعض المتقفين يعدون هذه المتعة شيئاً رخيصاً مبتذلا، وأخذوا يتلمسون طرقاً أخرى للتنفيس عن شهواتهم المضطرمة[٢]. ولم يكن تأثير الرقيق من هذه السبيل شراً كله — كما قد يتبادر إلى الأذهان — بل كان فيه بعض الخير للمجتمع فى هذا العصر. فقد أشاعت الجوارى حب الجمال والإحساس به، ونشرن أنواعاً من الظرف فى هذا المجتمع، ورققن المشاعر والأحاسيس، فظهر أثر ذلك كله فى موضوعات شعر هذه الفترة وفى أسلوبه وصوره، وقد بلغ من شيوع الظرف فى هذا العصر أن أصبح للظرفاء رسوم وتقاليد خاصة بهم تدل

---

(١) ثلاث رسائل: ٦٥ وما بعدها.

(٢) انظر: نفسية أبى نواس: ١٠٦.

عليهم . وكثيراً ما اختلط معنى الظرف بالمجون والزندقة فى هذه الفترة، على اعتبار أن الظريف له الحرية فى خوض الأحاديث المختلفة، حتى لو كانت خروجاً عن العرف والتقاليد والدين، بل ربما كان أقرب إلى نفوس مجالسيه لو أنه خاض بهم فى أحاديث خفيفة متحررة من كل شيء . وقد عرفوا الظرف بأنه «يكون فى صباحة الوجه، ورشاقة القد، ونظافة الجسم والثوب وبلاغة اللسان وعذوبة المنطق، وطيب الرائحة، والتقزز من الأقذار . . ويكون فى خفة الحركة وقوة الذهن وملاحة الفكاهة والمزاح »[١] . أما زى الظرفاء فى اللباس فكان الغلائل الرقاق والقمص السفاق ( الكثيفة ) من جيد ضروب الكتان الناعمة النقية الألوان . ومن زيهم لبس النعال الغالية ، والتختم بالعقيق الأحمر والفيروزج الأخضر والفضة المحرقة ، ولا يتخمتون بالذهب لأنه لبس الصبيان والنساء والإماء . ومن زيهم فى التعطر استخدام المسك المذاب فى محلول ماء الورد، واستعمال العود المعنبر بماء القرنفل وغيره مما يحدثنا به « الوشاء» . أما سلوكهم فى أثناء الطعام: فأساسه تصغير اللقم، والتجالل عن الشره والنهم . وأما الجوارى الظريفات فلهن أزياء خاصة بهن أيضاً تمتاز بالرقة والجمال، كما تمتاز بوجود كتابة عليها فى الأكمام أو العصائب أو مشاد الطرر والذوائب أو غير ذلك . وكانت هذه الكتابات تتميز بظرفها أيضاً من أمثال :

اتْركانِى والمَعـــاصِى وعلى اللهِ خَــلاصِى [٢]

والواقع إن الأزياء فى هذا العصر الذى نتحدث عنه كانت فى مجموعها صورة من صور الحضارة الجديدة التى شاعت ، وسمة للترف والتأنق فى أساليب العيش، فقد نبذ الزى العربى القديم منذ بدء حركة التحضر فى القرن الأول الهجرى شيئاً فشيئاً ولم يبق له من أثر إلا فى البوادى وعند بعض العامة فقط . أما فى الحواضر فقد اتخذ الناس أزياء جديدة مختلفة، ترجع فى أصولها إلى الملابس البيزنطية أو الفارسية، وزاد الإقبال على اتخاذ الأزياء الفارسية فى العصر العباسى حيث نجد الخليفة

---

( ١ ) أخبار الظراف والمتماجنين : ١٢ .

( ٢ ) انظر : الموشى : ١٦٠ وما بعدها .

المنصور يأخذ الناس بلبس القلانس الطوال المفرطة الطول . [١] وكان أغلب هذه القلانس من الخز ، وبعضها كان يصنع من جلود الثعالب ، أما ألوانها فكانت مختلفة . [٢] ويبدو أن القلانس الطويلة كانت غريبة على أهل هذا العصر حتّى إننا نجد شاعراً من الموالى كأبى دلامة يصفها فى سخرية ظاهرة إذ يقول :

وكُنا نُرَجِّى من إمامٍ زيادَةً ... فَزادَ الإمامُ المُصْطَفَى فى القَلانس
نراها على هامِ الرِّجالِ كأنَّها ... دِنانُ يَهُود جُلِّلَتْ بالبَرانِسِ [٣]

أما العمائم فقد دخلها هى أيضاً التنوع — مثلما كان يفعل الفرس — فكان للخلفاء عمامة تختلف عن عمامة الفقهاء وهكذا [٤] . أما أهل الذمة فقد جعل لهم زى خاص لا يتعدونه حتّى لا يتشبهوا بالمسلمين فى لباسهم ولا فى مركبهم ولا فى هيئتهم . لهذا كانوا يضعون فى أوساطهم الزنارات مثل الخيط الغليظ يعقده فى وسط كل منهم ، وتكون قلانسهم مُضَرَّبَة ، كما أن شراك نعالهم تكون مثنية . [٥]

وفى عهد العباسيين أيضاً أصبحت الأعياد الفارسية القديمة احتفالات شعبية عامة مثل عيد النيروز والمهرجان ويوم رام . وكان الناس يشتركون أيضاً فى أعياد النصارى التى ينبئنا الشابشتى أنها كانت مقسومة ببغداد على ديارات معروفة ، منها أعياد الصوم فالأحد الأول منه : عيد دير العاصية ، والأحد الثانى عيد دير الزريقية ، والأحد الثالث عيد دير الزندورد ، والرابع عيد دير درمالس ؛ وعيده أحسن عيد يجتمع نصارى بغداد إليه ولا يبقى أحد ممن يحب اللهو والخلاعة إلا تبعهم . [٦] كما كان الاحتفال بيوم الشعانين أيضاً عيداً عاماً يشترك فيه جمهور الناس ، وحتّى الخلفاء أنفسهم كما يفهم من نص فى الأغانى . [٧] ولعلنا نتبين فى مشاركة الناس فى هذه الأعياد نوعاً من الإقبال على الحياة وتجديدها بمثل هذه الاحتفالات ، كما أنها تكشف لنا

---

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٢٨٤ .
(٢) انظر التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٦٧ .
(٣) تاريخ الطبرى ٩ : ٢٨٤ والبرنس : قلنسوة طويلة .
(٤) البيان والتبيين ٣ : ٦٥ .
(٥) الخراج لأبى يوسف : ١٢٧ .
(٦) الديارات : ٣ . (٧) الأغانى ٩ : ١٢٨ .

أيضاً عن وجود حرية دينية مكفولة للجميع . ومما يؤكد هذه الفكرة ما يذكره أبو قابوس – وهو شاعر نصرانى عاصر الرشيد – من « مباهاة » النصارى فى كنائسهم إذ يقول :

أبا الفَضْل لَوْ أبْصرتَنا يومَ عيدِنا رأيتَ مُباهاةً لنا فى الكَنائسِ [١]

ومع تأثر الأزياء والأعياد بنظم الحضارات الأجنبية التى استوعبها الإسلام فى فتوحاته تأثرت حركة البناء والعمران ، فبعد أن كان الناس يسكنون فى الأخصاص وبيوت الشعر والقصب أخذوا يتدرجون فى العمران منذ القرن الأول – كما رأينا فى قصور الخلفاء الأمويين وقصر عبيد الله بن زياد الذى بلغت نفقاته نحو مليونى درهم فيما يقال [٢] حتى أصبحوا فى القرن الثانى يهتمون بإقامة القصور الضخمة ، وأصبح الأثرياء يهتمون بزراعة البساتين الفواحة بالشذى ، وإنشاء أحواض للسباحة وحدائق للحيوان . ولعل من أروع ماحكاه الرواة عن ترف البناء ذلك الوصف الذى نقلوه لنا عن الإيوان الذى بناه الأمين والذى كان يسافر فيه البصر ، وقد جعل كالبيضة بياضا ثم ذهب بالإبريز المخالف بينه باللازورد ، وكان ذا أبواب عظام ومصاريع غلاظ تتلألأ فيها مسامير الذهب . قد قمعت رءوسها بالجوهر النفيس ، وقد فرش بفرش كأنها صبغ الدم ، منقش بتصاوير الذهب وتماثيل العقيان ، ونضد فيه العنبر الأشهب ، والكافور المصعد .[٣] وأخذت ألوان الطعام هى أيضاً تتعقد بتعقد أسباب الحضارة حتى لقد روى طيفور أن جعفر بن محمد الأنماطى الفقيه تغدى عند المأمون فذكر أنه وضع على المائدة ثلاثمائة لون من الطعام .[٤] وتغالى الكثيرون من الأغنياء فى شراء الجواهر الكريمة ، أكثر مما كان فى عهد الوليد بن يزيد كما رأينا من قبل ، حتى إن صالحاً صاحب المصلى أيام هارون الرشيد اشترى فصا من عون العبادى بعشرين ألف دينار [٥] . ومع كثرة الطعام وتعدد ألوانه فسدت الأسنان ، فجرت

---

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام : ٢٤١ .

(٢) انظر : التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٦٧ .

(٣) طبقات الشعراء لابن المعتز : ٢٠٩ .

(٤) كتاب بغداد : ٣٦ .

(٥) المصدر نفسه : ١٣ .

العادة فى هذا العصر على شدها بالذهب للعلاج وربما للزينة أيضاً[١] . وعرف الناس فى هذا العصر جميع أسباب اللهو وفنونه فلعبوا النرد والشطرنج ، وعنوا بتربية الحمام وتغالوا فى أثمانه [٢] وتهارشوا بالديوك والكلاب [٣] وانتشر لعب الميسر حتى فى حانات الفقراء[٤] .

ولعلنا نستطيع أن نقول إن تأسيس بغداد كان نقلة جديدة لتطور المجتمع الإسلامى وإغراقه فى الحضارة ومظاهرها المادية ، وانغماسه أكثر فأكثر فى أساليب الحياة الأجنبية عنه . تلك التى كانت تحياها الشعوب المتحضرة المغلوبة على أمرها . وحتى تخطيط بغداد يظهر فيه الأثر الفارسى — كما يقول عبد العزيز الدورى — إذ فصل الخليفة عن الرعية ، وجعل له مقاماً سامياً يصعب الوصول إليه . كما أن ضخامة القصر والإيوان تظهر روعة الملك . وفكرة استدارة المدينة وحصر بيوت السكان فى أحياء منفصلة يمكن غلقها ليلا وحراستها بصورة دقيقة ، يشير إلى السلطة المطلقة المقتبسة من الفرس والتى تتعارض مع أرستقراطية العرب الأمويين ، ومع الديمقراطية الإسلامية على حد سواء[٥] . والحقيقة إن انتقال الدولة إلى المشرق جعل الحياة الاجتماعية — على حد قول طه الحاجرى — « معقدة مشتبكة النواحى أكثر من ذى قبل . إذ تغالى المجتمع فى انصرافه إلى الناحية المادية فأصبح المال ميزان الرجال ، وأخذ يتردد فى الأمثلة الجارية فى بغداد : المال مال وما سواه محال . ولهذا توسل الناس إلى المال بشتى الوسائل . لا يعفون عن محرم ولا يتورعون عن خبيث ولا يعبأون أن يتخذوا من المعانى الكريمة أسباباً يخادعون بها ، حرصاً عليه وإجلالا له حتى أصبحت مظاهر الدين شركاً من شراكه » . ويمضى طه الحاجرى فى وصف هذا التطور الاجتماعى فيقول : « إن هناك ظاهرة اجتماعية متصلة بهذه الحالة أشد الاتصال وتعد فى حقيقة الأمر من أولى العوامل المؤثرة فى قيامها . وهى نشوء طبقة التجار الأثرياء فى البصرة وبغداد

---

( ١ ) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٧٧ .
( ٢ ) الحيوان ٢ : ٩١ .
( ٣ ) الأغانى ٦ : ٧٥ .
( ٤ ) الحيوان ٥ : ١١٥ .
( ٥ ) العصر العباسى الأول : ٩٧ .

وهى الطبقة التى تقابل الطبقة البورجوازية فى الغرب . وكانت تلك الطبقة فى البصرة أعظم ، إذ كانت ثغر العراق والمركز التجارى الخطير الذى يصل الشرق والغرب ، والذى يستقبل متاجر الهند وجزر البحار الشرقية . ومن أجل ذلك كانت تسمى أرض الهند وأم العراق »[١] .

ومع تدفق الثروة على المدن وبخاصة البصرة فى القرن الثانى ازدادت الرغبة فى المتعة وفى حب الشراب والتلذذ بأطايب الحياة الحضارية الجديدة . والحقيقة إن تطور المجتمع فى منتصف القرن الثانى بعد قيام الدولة العباسية وإغراقه فى مظاهر الحياة المادية يمكن أن يتصور فى حياة الخلفاء العباسين أنفسهم . فحركة العمران وبناء القصور الفخمة كانت ماضية فى طريقها أيام المنصور وخاصة منذ ابتنى مدينته الجديدة بغداد وأخذت الثروة تتدفق إليها من كل مكان . ومع ذلك يجمع الرواة على أنه لم ير فى دار المنصور لهو قط ولا شىء يشبه اللهو والعبث . وقد غضب المنصور غضباً شديداً حين سمع فى قصره خادماً يضرب للجوارى بالطنبور فقام إليه وحطمه على رأسه[٢] . وكتب عامل البريد إلى المنصور بأن واليه فى حضرموت يكثر الخروج فى طلب الصيد ببزاة وكلاب قد أعدها . فعزله وكتب إليه : «ثكلتك أمك وعدمتك عشيرتك . ماهذه العدة التى أعددتها للنكاية فى الوحش؟ إنا إنما استكفيناك أمور المسلمين ولم نستكفك أمور الوحش»[٣] ! وحدث أن بطح المنصور كاتباً له فنظر إلى سراويله فإذا بها من الكتان ، فأمر بضربه قائلا له : « لا تلبس سراويل كتان فإنه من السرف[٤] » . وفى عهد المنصور فيما يبدو بدأ ظهور الزنادقة والمجان يستشرى فى المجتمع الإسلامى كما نفهم من سياق خبر أورده الطبرى[٥] . وقد أعانت على ظهور هذه الطبقة مجموعة من المؤثرات المختلفة من سياسية وثقافية إلى جانب التأثير الاجتماعى . ولكن يظهر أيضاً أن حركة الزندقة لم تكن فى هذه الفترة قد وصلت إلى حد الخطر الذى ينذر المجتمع الإسلامى بالانهيار .

---

(١) مقدمة « البخلاء » بتحقيق طه الحاجرى : ٢٤ وما بعدها .
(٢) تاريخ الطبرى ٩ : ٢٩٤ .
(٣) المصدر نفسه ٩ : ٢٩٧ .
(٤) المصدر نفسه ٩ : ٣١٤ .
(٥) المصدر نفسه ٩ : ٣٠٨ .

وحين ولى المهدى الخلافة وجد خزانة الدولة عامرة بالأموال التى اكتنزها المنصور فأسرف إسرافاً شديداً . ويقول الخطيب البغدادى إن المنصور ترك فى بيت المال شيئاً لم يجمعه خليفة قط من قبله ، فلما صارت الخلافة إلى المهدى قسم ذلك وأنفقه[١] وكانت شخصية المهدى فى الوقت ذاته أقل تزمتا من المنصور ، فكان يحب السماع ويستهتر بذكر النساء ، ولكنه كان لا يشرب النبيذ — وإن كان الطبرى يقول إنه لم يكن يتحرج فيه ، ولكنه كان لا يشتهيه . [٢] وقد نشطت حركة الزندقة فى عهده نشاطاً كبيراً حتى لاح خطرها واستعلن شرها ، ولهذا نجد المهدى فى أخبار عام ١٦٦هـ يطلب الزنادقة فى كل مكان ، فإذا أقروا استتابهم وخلى سبيلهم . فلما لم تجد معهم هذه الوسيلة نراه يأمر بحبسهم ، وحينما عاين المهدى أن حبسهم لم ينزع مابنفوسهم ، جد فى طلبهم والبحث عنهم وقتلهم وذلك ابتداء من عام ١٦٧هـ . وأنشأ لأول مرة — فيما يبدو — منصب « صاحب الزنادقة » فكان فيه أولا عمر الكلواذى ، وعندما توفى تولى مكانه «حمدويه» ، وعلى يد «حمدويه» قتل عدد كبير من الزنادقة فى بغداد عام ١٦٨ هـ . [٣]

أما ترف المهدى فلم يكن بالشيء الكثير فهو لم يتعد فى هذا الميدان أن يكون أول من لعب الصوالجة فى الإسلام . [٤] وأول خليفة حمل له الثلج إلى مكة فى أثناء الحج[٥] .

ولم تنتقل الحياة الاجتماعية نقلة كبيرة أيام الهادى . فمع أنه كان صاحب شراب ومجون [٦] ، إلا أنه جد فى طلب الزنادقة والقضاء عليهم طبقاً لوصية أبيه المهدى ، ولكن هذه النقلة الاجتماعية الخطيرة حدثت أيام الرشيد ، إذ كانت عناصر الاستقرار فى الدولة قد رسخت ، وتدفق المال إليها من كل مكان ، فاشتد إغراق الناس فى ألوان الحضارة واندماجهم فيها ، وكان شعارهم فى ذلك « لا تؤخر لذة اليوم

---

(١) تاريخ بغداد ٥ : ٣٩٣ .
(٢) تاريخ الطبرى ١٠ : ٦ .
(٣) تاريخ الطبرى ١٠ : ٨ — ١٠ .
(٤) النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس : ٣١ .
(٥) تاريخ الطبرى ٩ : ٣٣٧ .
(٦) المصدر نفسه ١٠ : ٣٩ .

لغد » كما جاء فى قول هبة الله بن إبراهيم بن المهدى [١] وأصبحنا نجد أن عشق الرجل للمرأة وعشق المرأة للرجل لا ينظر إليه على أنه من الأخبار الشخصية التى يجب أن تكتم عن الناس، بل نجد فى هذا المضمار «عليه بنت المهدى» تهوى خادمين فى قصر الرشيد هما طل ورشا وتكتب فيهما الأشعار الكثيرة صراحة [٢]. كما نجد أيضاً أن عادة شرب الخمر قد مست حتى البيئات الدينية ، فالخطيب البغدادى يذكر لنا أن محمد بن الضو المحدث « ليس بمحل لأن يؤخذ عنه العلم لأنه كان أحد المتهتكين بشرب الخمور ، والمجاهرة بالفجور ، وكان أبو نواس يزوره فى الكوفة فى بيت خمار بالحيرة يقال له جابر » [٣] .

ونجد فى قصر الرشيد لأول مرة ابن أبى مريم المدنى (وكان مضحاكاً له محداثاً فكيهاً) [٤] أى أنه وجد فى ذلك العصر ما يعبر عنه « بمضحك الملك » وهو منصب كان موجوداً فيما يبدو عند ملوك الفرس الأقدمين . ومع شيوع مثل هذه المظاهر الحضارية اللاهية منذ منتصف القرن الثانى ، إلا أننا نستطيع أن نقول إن الحياة الاجتماعية حتى عصر هارون الرشيد كانت قائمة على شىء من التوازن بين الجد واللهو ، وهذا التوازن كان متحققاً فى شخصية الرشيد نفسه ، إذ نجد فى أخباره المؤكدة أنه كان إلى جانب حب اللهو والعبث والمجون والإغراق فى الجانب المادى من الحضارة التى صنعتها المؤثرات الأجنبية المختلفة ، يستمع إلى نصائح الوعاظ والصالحين ، فتنهمر دموعه من خشية الله ، كما كان محافظاً — فيما يقول المؤرخون — على صلواته حتى إن الطبرى يؤكد أنه كان يصلى فى كل يوم مائة ركعة إلى أن فارق الدنيا ، إلا أن تعرض له علة [٥] .

ولكن حين ولى الأمين الخلافة فقد أثر هذا التوازن فى الحياة الاجتماعية ، فصارت إغراقاً فى اللهو وانحرافاً عن كل شعائر الدين ، بل لقد ظهر فى هذا الخليفة أثر الشذوذ الجنسى الذى كان قد استفحل أمره فى هذه الفترة . أما إسراف الأمين

---

(١) الأوراق — أشعار الخلفاء : ٥٠ .
(٢) المصدر نفسه : ٦١ .
(٣) تاريخ بغداد ٥ : ٣٧٤ .
(٤) تاريخ الطبرى ١٠ : ١١٤ .
(٥) تاريخ الطبرى ١٠ : ١١٣ .

إغراقه فى اللهو فكان شيئاً لم يسمع به القرن الأول ولا أوائل الثانى فى عصر الخلفاء الأمويين والعباسيين الأولين . لقد وجه الأمين إلى جميع البلدان فى طلب الملهين وضمهم إليه، وأجرى لهم الأرزاق ونافس فى ابتياع فره الدواب ، وأمر ببناء ميدان حول قصر أبى جعفر فى بغداد للصوالجة واللعب . كما أمر ببناء مجالس لمتنزهاته ومواضع خلوته ولهوه ولعبه فى شتى القصور التى يملكها : الخلد ، والخيزرانية وبستان موسى ، وقصر عبدويه ، والمعلى ، ورقة كلواذى ، وباب الأنبار ، ونبارى ، والهوب ، كما أمر بعمل خمس حراقات فى دجلة على خلقة الأسد والفيل والعقاب والحية والفرس ، وأنفق فى عملها مالا عظيما[١] .

ولم يكن الأمين وحده فى هذا الإغراق المادى — وإلا لم نعن بأخباره وأخبار سواه من الخلفاء ، ولكن الحقيقة أن أولئك الخلفاء كانوا صدى لمجتمعهم تظهر فيهم مباذله ، كما تظهر أيضاً جوانبه الجادة المتزنة ، والذى يدلنا على ماوصل إليه الحال فى أيام الأمين من تحرر اجتماعى كامل يصل إلى حد الإباحة ، تلك القصة التى يرويها الطبرى ويبين فيها أنه لما هزم جند المأمون جيش الأمين بقيادة على بن عيسى وجدوا فى معسكره صناديق حسبوها مالا ففتحوها فإذا فيها خمر سوادى ![٢]

وكان من أثر فقدان التوازن فى الحياة الاجتماعية أيام الأمين ، وإنفاقه أموال الدولة على ملذاته وملاهيه أن ظهر الاختلال واضحاً فى البناء الاجتماعى ، وازدادت الهوة اتساعاً بين الطبقات المختلفة ، وانكشفت بغداد الفاتنة الثرية المتلألئة بالمال والجوهر عن جانبها الفقير المحطم الذى لا يجد قوت يومه ، وازدادت الصورة وضوحاً بجوانبها المختلفة حين حدثت الفتنة بين الأمين والمأمون وتعرضت بغداد لحصار مجهد عنيف. حينئذ ظهر شعبها الكادح الفقير ، ولم يكن الفقير من بين هؤلاء هو الذى وصفه فقهاء العراق بأنه من كان دخله مائتى درهم فى السنة أى ما يعادل الحد الأدنى من العطاء .[٣] ولكن كان هؤلاء الفقراء لا يملكون من الدنيا شيئاً بعد اتساع الهوة بين الطبقات ، فهم عبارة عن آلاف مؤلفة من الرعاع والشطار ، لا تربطهم بالحياة فى

---

(١) تاريخ الطبرى ١٠ : ٢١٥ .

(٢) المصدر نفسه ١٠ : ١٤١ .

(٣) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٦٠ .

بغداد رابطة ما . فهم لا يملكون عقاراً ولا أموالا ، بل لا يجدون عملا يقتاتون منه ، ولهذا انطلقوا فى هذه الفتنة على سجيتهم ، يقاتلون ولا يدرون لحساب من هذا القتال . وكل ماكان يدور فى أذهانهم أن هذه الحرب ربما نقلتهم من الوهدة التى يتردون فيها إلى حيث يستطيعون رؤية وجه الحياة . وربما كان أملهم أن تخلمهم هذه الحرب فتقدم لبطونهم الخاوية الغذاء ، ولأجسادهم العارية الكساء الذى يقيهم الحر والزمهرير . ويصف لنا الطبرى هذه الفتنة فيقول : «لقد نقب أهل السجون السجون وخرجوا منها وفتن الناس ، ووثب على أهل الصلاح الدعار والشطار ، فعز الفاجر وذل المؤمن واختل الصالح وساءت حال الناس »[١] .

وإلى هنا كان تيار الحياة العابثة اللاهية قد بلغ أقصى مداه ، وتفجرت بغداد بعد فتنة الأمين والمأمون بضروب الفسق وأنواع المجون ، فظهرت طبقة من الناس تقطع الطريق وتأخذ الغلمان والنساء علانية من الطريق ، فلما رأى الناس ذلك وماأظهروا من الفساد والظلم والبغى ، قام صلحاء كل ربض ودرب فمشى بعضهم إلى بعض واتفقوا على قمعهم ، فقام رجل يقال له خالد الدريوش فدعا جيرانه وأهل بيته ومحلته ، على أن يعاونوه على الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، فأجابوه إلى ذلك وشد على من يليه من الفساق والشطار فنعهم مما كانوا يصنعون ثم قام من بعده رجل يقال له سهل بن سلامة الأنصارى فدعا الناس أيضاً إلى مادعا إليه خالد ، وزاد عليه العمل بكتاب الله جل وعز وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، وعلق مصحفاً فى عنقه فأتاه خلق كثير ، فأخذوا يطوفون ببغداد وأسواقها وأرباضها وطرقها ليمنعوا الخفارة[٢] التى فرضها الفساق وهى نوع من ابتزاز الأموال[٣] .

وكان ظهور هذه الفئة الصالحة من الناس التى كان يطلق عليها اسم ( المطوعة) انتكاساً لتيار اللهو والعبث ، وتأييداً للجانب الجاد فى الحياة الاجتماعية ، وتوكيداً لتيار الزهد الذى كان انعكاساً صادقاً فى نفوس المتقين ضد الحياة العابثة الماجنة التى

---

( ١ ) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٧٣ .

( ٢ ) الخفارة أنه كان يأتى الرجل صاحب البستان مثلا فيقول : بستانك فى خفرى ولى فى مقابل ذلك كل شهر كذا من المال ، فيدفع صاحب البستان شاء أم أبى . والخفارة تطلق عليها الآن اسم ( الأتاوة ) أو ( البلطجة ) .

( ٣ ) انظر : تاريخ الطبرى : ١٠ : ٢٤١ .

كانت تسود مجتمعهم . والحقيقة إن هذا التيار المضاد لم يكن شيئاً جديداً فى المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى ، ظهر فقط على أثر اندلاع نار الفتنة بين الأمين والمأمون، ولكنه كان موجوداً دائماً وكان يقوى ويشتد كلما أغرق المجتمع الإسلامى فى لهوه وترفه وانكب على ملذاته وملاهيه . ولم يكن استغراقنا فى تصوير الجانب اللاهى من المجتمع دون الجانب الجاد إنكاراً لوجود هذا الجانب السوى أو غضاً من شأنه، ولكننا صورنا مدى الانحراف الذى صار إليه المجتمع الإسلامى متأثراً بالحضارات الأجنبية والعوامل الاقتصادية والسياسية المختلفة، على اعتبار أن الأصل فى كل مجتمع – وخاصة المجتمع الإسلامى – ارتكازه على أسس الدين والتقوى وأخذه بكتاب الله وسنة رسوله، ليس هذا فحسب بل إن الميل للزهادة كان شيئاً أصيلا فى الحياة الإسلامية منذ ركز الإسلام لواءه، فهو يحض على الزهادة والقناعة والرضا من عرض الدنيا بالقليل. وقد سئل الرسول صلوات الله عليه عن أعقل الناس فقال : « همّهم المسابقة إلى ربهم عز وجل، والمسارعة إلى مايرضيه، وزهدوا فى فضول الدنيا ورياستها ونعيمها، وهانت عليهم فصبروا قليلا واستراحوا طويلا» . وكان المسلمون الأولون من أحرص الناس على البعد عن مظاهر الحياة الدنيا وزخارفها، ويروى عن سعد بن أبى وقاص أنه قال : ( . . . كنا نغزو مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مالنا طعام نأكله إلا ورق الحبلة وهذا السمر حتى قرحت أشداقنا[١] ) . والروايات التى تكشف لنا عن زهادة الخلفاء الراشدين كثيرة متواترة وخاصة عن عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب، بل نجد كثرة من صحابة رسول الله والتابعين اشتهروا بالزهد وتجنب زخارف الدنيا مثل طلحة ابن عبيد الله وسعيد بن زيد وعثمان بن مظعون وعبد الله بن مسعود وأبى ذر الغفارى وعمار بن ياسر وغيرهم، وأبو نعيم يذكر فى كتابه ( الحلية ) عدداً كبيراً من الزهاد والورعين فى عهد الرسول ممن أطلق عليهم ( أهل الصفة ) ثم يذكر أسماء الزهاد من التابعين فنجد منهم وفرة ظاهرة، كما نلمس فى أخبارهم تفانيهم فى حب الله والإقبال على التهجد والعبادة، واستغراقاً فى محاسبة النفس والتقشف والزهادة مثل أويس بن عامر القرنى سيد نساك التابعين ،وعامر بن قيس الذى يقول عنه أبو نعيم ( أول من عرف بالنسك واشتهر من عباد التابعين بالبصرة )[٢]

---

(١) انظر : حلية الأولياء ١ : ١٨ .     (٢) المصدر نفسه ٢ : ٩٤ .

وازداد الميل الزهدى فى المجتمع الإسلامى فى القرن الأول فنجد فيه أمثال مسروق ابن عبد الرحمن الذى حج فما افترش إلا جبهته حتى انصرف، والأسود بن يزيد النخعى الذى كان يجهد نفسه فى الصوم والعبادة حتى يخضر جسده ويصفر، وأبى يزيد ابن الربيع بن خيثم الذى كان إذا سجد (كأنه ثوب مطروح فتجئ العصافير فتقع عليه)[١].

ونكلسون يقول إن القرن الأول انفرد بالعوامل الكثيرة التى شجعت على ظهور الزهد وانتشاره، فالحروب الأهلية الطويلة الدامية التى وقعت فى عهد الصحابة وبنى أمية، والتطرف العنيف فى الأحزاب السياسية، وازدياد التراخى والاستهانة فى المسائل الخلقية، وماعاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يعلون إرادتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا فى إسلامهم، كل أولئك عوامل حركت فى نفوس الناس الزهد فى الدنيا ومتاعها، وحولت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها، ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة وانتشرت على مر الأيام، فكانت زهداً دينياً خالصاً فى بادئ الأمر، وظلت هذه الحركة تحمل طابع أهل السنة طوال حكم بنى أمية وكان القائمون عليها من أشد أتقياء المسلمين، بل كان كثير منهم من القراء وأهل الحديث وعلماء الدين، ولعل أشهر شخصية فى الزهد تمثل تلك الحركة فى القرن الأول هو الحسن البصرى الذى يمكن اعتباره مؤسساً لمدرسة البصرة فى الزهد والتصوف[٢] وقد تغلغلت حركة الزهد فى القرن الثانى إلى نفوس عامة المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة احتقار، فنجد بعضهم يفر من الحياة الاجتماعية الصاخبة إلى الكهوف أو المقابر أو يهيم على وجهه فى الصحارى والجبال، فهذا إبراهيم بن أدهم يهجر الحياة الناعمة المرفهة ويقبل على المجاهدة والكفاح والعمل بيديه وكان يرتجز قائلا:

اتخذِ اللهَ صاحبا ودَعِ النَّاس جانبا

وكان يلبس فى الشتاء فرواً ليس تحته قميص، ولم يلبس خفين ولا عمامة، ويصوم فى السفر والحضر ولا ينام الليل[٣] ونجد من زهاد القرن الثانى أيضاً عبد الواحد ابن زيد الذى كان يقول: «يامعشر إخوانى عليكم بالخبز والملح فإنه يذيب شحم الكلى ويزيد فى اليقين»[٤] أما صالح بن بشير المرى فكان إذا

(١) حلية الأولياء ٢ : ٩٥ ، ١٩ : ١١٤ .
(٢) انظر : فى التصوف الإسلامى وتاريخه : ٤٦ .
(٣) انظر : حلية الأولياء ٧ : ٣٦٧ - ٣٧٣ .
(٤) المصدر نفسه ٦ : ١٥٥ .

قص فى المسجد كثر بكاؤه كأنه ثكلى ، وكان رياح بن عمرو القيسى لا يأكل إلا بقدر مايمسك الرمق ، وسفيان الثورى لم يكن يجلس فى صدر مجلس قط ، إنما كان يقعد إلى جنب الحائط ويجمع بين ركبتيه [١]. وكان الفضيل بن عياض يرفض عطاء هارون الرشيد ويُبكيه أشد البكاء وكان يردد دائماً (اللهم زهدنا فى الدنيا) [٢] أما وهيب بن الورد فكان لا يأكل من الفواكه ، وكان إذا انقضت السنة وذهبت الفواكه يكشف عن بطنه وينظر إليه ويقول : ياوهيب ماأرى بك بأسا ، ماأرى تركك الفواكه ضرك شيئاً [٣] وكان بشر بن الحارث الحافى يقول : «إن الجوع يصفى الفؤاد ويورث العلم الدقيق» ويقول : « طوبى لمن ترك شهوة حاضره لموعد غيب لم يره» [٤] أما معروف الكرخى فكان يبكى وينوح وهو ينشد فى السحر :

أىّ شىء تُريد مِنّى الذُّنوبُ     شُغفتْ بى فليسَ عَنّى تغيبُ
ما يضرُّ الذنوبَ لَوْ أعتقتْنى     رحمةً بى فقد علانى المَشيبُ [٥]

ويطول بنا الحديث لو استعرضنا جميع الزهاد الذين ظهروا القرن الثانى فى أنحاء الدول الإسلامية ، وقد ذكر لنا أبو نعيم وابن الجوزى مئات من هؤلاء الزهاد الذين يمثلون جانباً رئيسياً فى المجتمع الإسلامى فى العصر الذى نتحدث عنه . وقد لاحظ أكثر الباحثين أن كلمة التصوف قد شاع استعمالها فى آخر القرن الثانى مما يدل على أن هذا القرن كان عصر الانتقال من الزهد إلى دور التصوف الحقيقى [٦] . ويقال إن كلمة الصوفى أطلقت أول ماأطلقت على أبى هاشم الكوفى المتوفى عام ١٥٠ هـ الذى يقول فيه جامى فى (نفحات الأنس) : «إنه تقدمه رجال كانت لهم قدم فى الزهد والورع وحسن التوكل وفى طريق المحبة ، ولكنه كان أول من تسمى بالصوفى [٧] فكأن القرن الثانى — على هذا الأساس — قد شهد حركة الزهد وهى تقوى وتشتد وتمضى إلى غايتها ، حتى تتطور وتتحول إلى تصوف

---

(١) حلية الأولياء : ٦ : ٣٧٨ .
(٢) المصدر نفسه ٨ : ٨٤ .
(٣) صفة الصفوة ٢ : ١٢٥ .
(٤) المصدر نفسه ٢ : ١٨٨ .
(٥) المصدر نفسه ٢ : ١٨١ .
(٦) انظر : فى التصوف الإسلامى وتاريخه : ٦٨ .
(٧) المصدر نفسه : ٣ .

له حدود ومعان جديدة، وإن كان يمثل فى أساسه الزهد الإسلامى الحقيق . وكأن هذا القرن قد شهد تيارين متضادين، كل منهما يمضى إلى غايته : تيار الزهد وتيار المجون، وهذا ماسوف نتمثله حين نعرض للشعر الذى كان صدى لهذه الحياة الاجتماعية بشقيها الرئيسيين ، ولا شك فى أنه سيكون خير مصور لهذه الحياة بعيداً عن ادعاءات المؤرخين وتزيد الرواة .

## الفصل الثالث

# التـأثير الثقـافى

انطلقت اللغة العربية من جزيرتها تواكب الفتوحات التى قام بها المسلمون، وترافق دفعات المهاجرين الذين وفدوا على الأمصار الجديدة يبغون الاستقرار بعيداً عن حياتهم الصحراوية القديمة. وكما أحرز الفاتحون انتصارات متوالية فى المعارك التى خاضوها وثلوا بها ملك أعظم دولتين فى ذلك التاريخ، كذلك مضت اللغة العربية تشق طريقها فى مجتمعات الأقطار المفتوحة، وتحرز انتصارات متوالية فى الشام والعراق ومصر وشمال أفريقية والأندلس، وإن كانت هذه الانتصارات اللغوية — بطبيعة الحال — أبطأ فى تحققها من الانتصارات العسكرية.

والحقيقة إن الذى ساعد على انتشار اللغة العربية بهذه السرعة فى الأقطار المفتوحة، ارتباطها القوى بالإسلام كدين فى ذاته وكدعوة سرت فى المجتمعات الجديدة سريان النور فى الظلام، فآمن بها عدد كبير من الناس، وأقبلوا على اعتناقها فى حماسة وقوة. ومهما تكن الدوافع التى تكمن وراء دخول أبناء هذه الشعوب فى الإسلام، فإنهم وجدوا أنفسهم محتاجين إلى تعلم اللغة العربية وإتقانها للتوسل إلى هذا الدين الجديد، وإلى التفاهم مع الشعب الفاتح، وللوصول أيضاً إلى المناصب المختلفة فى هذه الإمبراطورية الواسعة. ومن هنا بدأ الصراع بين العربية وبين اللغات المحلية فى الأقطار المفتوحة. وقد وضح أن نتيجة هذا الصراع كانت فى جانب العربية بدليل انتشارها الواسع فى هذه الأقطار — ربما حتى اليوم كما هو واقع فى أغلبها — ولكن العربية مع ذلك لم تخرج سالمة تماماً من المعارك التى خاضتها مع اللغات المحلية، ولكن ظهرت فيها آثار هذه المعارك منذ نهاية القرن الأول وأوائل الثانى كما يتضح لنا من دراسة التطور اللغوى فى هذه الفترة. ويرى «يوهان فك» أن اللغات الوطنية القديمة كانت سائدة فى الوديان والسهول فى كل مكان: اللاتينية الشعبية فى شبه جزيرة أيبريا، ولهجات البربر فى شمال أفريقية، والقبطية فى مصر، واللهجات الآرامية فى سورية ومابين النهرين. وحتى فى المدن لم تكن الكلمة العليا للعربية. فنى مدن

العراق — حتى الجديدة منها كالبصرة والكوفة — كانت الفارسية سائدة بين الطبقات الدنيا إلى مدى بعيد(١) .

والذى يقوله « فك » شىء طبيعى جداً وهو لا ينفى ماذكرناه عن انتصار العربية على اللغات المحلية ، إذ ليس معنى هذا الانتصار القضاء على تلك اللغات قضاء تاماً فى يوم وليلة . ولكن الذى حدث بالضبط أن العربية اصطدمت بهذه اللغات فأخذت تقضى عليها شيئاً فشيئاً ، ولكن بعد أن استوعبت ماتريد من هذه اللغات لتجدد شبابها وحيويتها ، وليمكنها مسايرة الحياة المتحضرة الجديدة التى بدأ العرب يحيونها منذ القرن الأول .

وكان العنصر الفارسى من القوة والانتشار بحيث جعل للغته مكانا فى المجتمع الإسلامى منذ القرن الأول ، فتأثرت بها العربية بعض التأثر ، وظهر أثر ذلك فى الشعر نفسه ، فنجد مثلا الصبيان فى أزقة البصرة يسألون يزيد بن مفرغ حين عاقبة عبيد الله بن زياد : أين جيست ؟ ( أى ماهذا ) فيجيبهم بالفارسية :

آ بَ اسْتْ نَبيذَ اسْتْ عَصارَةْ زَبيب اسْت
سُمَيَّةْ رُوسبى اسْت

أى هذا ماء ونبيذ وعصارة زبيب وسمية البغى(٢) .

ونجد أسود بن أبى كريمة يخلط بين العربية والفارسية فى شعره إذ يقول :

لزم الغُرَّام ثوبى بُكْرَةً فى يَوْم سَبْت
فتمايلتُ عليهمْ مَيْلَ ( زنجىٍّ بمسْت )
قد حسا الداذىَّ صرْفًا أَوْ عُقارًا (بايَخَسْت)(٣)

ولم يعتصم شعراء البدو أيضاً من تأثير الألفاظ الفارسية ، فكانوا يدخلونها فى شعرهم

(١) العربية : ٨٢ .
(٢) البيان والتبيين ١ : ٨٠ .
(٣) المصدر نفسه ١ : ٨٠ ، المست : السكر وإدمان الشراب ، الداذى : نوع من الشراب ، وبايخست بمعنى موطوءة بالأقدام .

للتملح – كما يقول الجاحظ – نجد هذا فى شعر العمانى وهو يمدح الرشيد :

من يلقه من بطل مُسْرَنْدِ  فى زَغْفَةٍ مُحْكَمَةٍ بالسَّرْد
يجول بين رأسه و (الكَرْدِ) (١)

ونجده أيضاً فى شعر أبى شراعة إذ يقول :

إذَا فُتِحَتْ فَغَمَتْ رِيحُها  وإنْ سِيلَ خَمارُهاقال « خُش » (٢)

وحتى فى شعر الهجاء الذى يفترض فيه سريانه بين الجماهير ، كان الشعراء يستخدمون فيه ألفاظا فارسية مما يدل على فهم الناس لمعانيها وتقبلهم لها ، فمن ذلك قول أبى الينبغى فى البرامكة :

إنَّمَا الدُّنْيا كَبَيْض  عَمَلُوهُ (نِيمَرِش)
فَحَشاهَ البَرْمَكِيُّونَ وقال النَّاسُ (خُش) (٣)

وحتى شعر جرير – وهو يحتج به فى العربية – لم يخل من ألفاظ فارسية فى مثل قوله :

لاَ خَيْرَ فى غَضَبِ الفَرَزْدَقِ بَعْدَما  سَلَخوا عِجانَكَ سَلْخَ جِلْدِ (الرَّوْذَقِ)

والروذق بالفارسية حمل منتوف الوبرة بعد سلقه (٤) .

ولا نستغرب قط غزو الألفاظ الفارسية للشعر العربى منذ القرن الأول ، إذ كان ذلك الغزو نتيجة طبيعية للصراع بين العربية والفارسية . وكما كان الفرس محتاجين إلى تعلم العربية للأسباب التى قد مناها ، كذلك كان العرب فى بعض الأقطار – وخاصة فيما وراء النهر – محتاجين إلى تعلم الفارسية وإتقانها . ويروى لنا الطبرى أن والى خراسان أشرس بن عبد الله طلب رجلا يوجهه إلى ماوراء النهر ، فسموا له شخصاً فقال : ليس بالماهر بالفارسية . (٥) وكان ذلك فى عام ١١٠ هـ أى بعد مضى سنوات طويلة

---

(١) البيان والتبيين ١ : ٧٩ والكرد بمعنى العنق والمسرند الذى يعلو ويغلب ، والزغفة الدرع المحكمة .

(٢) الأغانى ٢٠ : ٤٠ والكلمة معناها طيب .

(٣) طبقات الشعراء لابن المعتز : ١٣٠ والكلمة الأولى معناها ( مشوى نصف شى ) والثانية معناها فى المثال السابق .

(٤) العربية : ٢٠ .

(٥) تاريخ الطبرى ٧ : ١٩٦ .

على التقاء العربية بالفارسية . وقد ظل هذا الاشتباك بين الفارسية والعربية قائماً طوال القرن الثانى الهجرى ، وظهرت آثاره واضحة عند شعراء هذا القرن وبخاصة الذين لهم أصول فارسية كأبى نواس .

وقد يتساءل المرء لماذا لم تتأثر العربية بغير الفارسية من اللغات المحلية فى أثناء مصارعتها إياها فى بيئاتها الطبيعية ، فنحن لا نكاد نجد مثل هذا التأثير الفارسى القوى بالنسبة للألفاظ السريانية أو القبطية مثلا . ولم أعثر فى قراءاتى إلا على هذا البيت لإبراهيم الموصلى الذى وردت فيه عبارة سريانية على لسان خمار :

فقال (ازْلِ بشَيْن )حين ودَّعَنى     وقد لَعَمْرُكَ زِلْناعَنْهُ بالشَّيْن

ويقول الأصفهانى إن معناها امض بسلام[1] .

والسبب فى هذا — فى رأيى — يرجع إلى طغيان الحضارة الفارسية على غيرها من الحضارات ، كما يرجع إلى تأثير الفرس القوى فى البصرة والكوفة بالذات ، وهما مركزان إسلاميان خطيران فى الحياة الثقافية والعقلية والعربية ، وخاصة إبان تكونها وتشكلها منذ القرن الأول ، فقد ورد على البصرة والكوفة عدد كبير من التجار والصناع والزراع الفرس فكونوا مع أسرى الحرب ذوى الأصل الفارسى أغلبية السكان ، حتى أصبح للفارسية فى هاتين المدينتين مجال إلى جانب العربية كما ذكرنا من قبل . ويقول « ماسنيون » إن نزول بنى القيس فى البصرة سهل حركة تعريب المفردات الفارسية ، لأنهم كانوا حلفاء الحمراء من الفرس ، وحدث مثل هذا أيضاً فى الكوفة إذ كان وجود الجماعات العربية الجنوبية عاملا مساعداً على هذا التأثير والتأثر الذى حدث بين اللغتين : الفارسية والعربية[2] ،

وقد لاحظ الكتاب الأقدمون الدور الخطير الذى قامت به هاتان المدينتان — وخاصة البصرة — فى التقاء العربية بالفارسية . فابن رشيق يروى عن عبد الكريم ابن إبراهيم قوله : «وربما استعملت فى بلد ألفاظ لا تستعمل كثيراً فى غيره ، كاستعمال أهل البصرة بعض كلام أهل فارس فى أشعارهم ونوادر حكاياتهم[3] .

---

(١) الأغانى ٥ : ١٧٦ .

(٢) خطط الكوفة : ١٣ .

(٣) العمدة ١ : ٥٨

وقام الموالى والرقيق أيضا بدور خطير فى تأثر العربية بالفارسية على وجه الخصوص ، ولعلنا ندرك خطورة هذه الوسيلة بعد أن رأينا ذلك الأثر القوى الذى كان للموالى والرقيق فى الحياة الاجتماعية فى القرن الثانى . ومن الطبيعى أن معرفتهم باللغة العربية لم تكن تامة ولا صحيحة فى أغلب الأحيان ، لهذا كانوا ينسون فى كلامهم كثيرًا من ألفاظ لغاتهم الأصلية ، كما كان نطقهم العربية فى كثير من الأحيان مدعاة للسخرية ، وهذا مما دفع شاعرًا كأبى عطاء السندى إلى أن يعهد بقراءة شعره إلى شخص آخر كما يذكر هو نفسه فى شعر له :

أَعْوَزَتْنِى الرُّواةُ ياابْنَ سُلَيْمٍ ... وَأَبَى أَنْ يُقِيمَ شِعرِى لِسانى
وَغَلَا بالذى أَجَمْجِمُ صدْرِى ... وَجَفانى لِعُجْمَتِى سُلطانى
وازْدَرَتْنِى العيونُ إذْ كانَ لَوْنِى ... حالِكًا مُجْتَوًى مِنَ الأَلْوان
فَضَرَبْتُ الأُمورَ ظَهْرًا لِبَطْنٍ ... كيفَ أَحتالُ حِيلةً لِلِسانى؟[1]

ويروى لنا الجاحظ قول بعض الشعراء فى وصف لكنة جاريته وخلطها فى اللغة :

أَكثَرُ ما أسمعُ مِنهافى السَّحَرْ ... تَذكِيرُها الأُنْثى وتَأْنِيثُ الذَّكَر
والسَّوْأةُ السَّوْآءُ فى ذِكْرِ القَمرْ

ذلك لأنها كانت تنطقه ( الكمر )[2] .

وعند هذه النقطة من البحث نكون قد أدركنا شيئاً جديدًا كان يحدث فى الحياة الثقافية العربية فى هذا العصر ، ذلك أن التقاء العربية بالفارسية وتأثرها بها ذلك التأثير القوى الذى شاهدنا بعض صوره ، أدى إلى ظهور أسلوب عربى مولد منذ الثلث الأخير من القرن الأول الهجرى ، له خصائص ومميزات يفترق بها عن أسلوب اللغة العربية الأصلية التى جاء بها العرب المهاجرون إلى البلاد المفتوحة . وقد تكون هذا الأسلوب المولد من العوائد اللغوية الراجعة

---

(١) الأغانى ١٦ : ٨٢ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ٤١ .

إلى اللهجة الدارجة فى مناطق العربية القديمة كما يقول يوهان فك، إلا أنه تصور وجود ( لغة ) مولدة لا ( الأسلوب ) الذى أشرنا إليه[١]. وما ساعد — فى رأيى — على وجود هذا الأساوب المولد ظهور شعراء من غير العرب منذ النصف الثانى للقرن الأول الهجرى مثل زياد الأعجم وأبى عطاء السندى . وكانت أولى سمات هذا الأسلوب المولد اختلافه فى استعمال بعض الألفاظ اللغوية عما كانت تقرره العربية الأصيلة فى الأسلوب القديم . وكان هذا يعد بالطبع خطأ ولحنا فى بيئة اللغويين القدماء ، ولكننا ننظر إليه الآن على أنه كان تطورا طبيعيا للغة العربية فى هذه البيئة الجديدة التى تضم أشتاتا وأخلاطا من الأجناس واللغات .

وقد أثر هذا الأسلوب المولد فى البيئة العربية تأثيرًا له شأنه ، بدأ يظهر فى أواخر القرن الأول حتى بين الشعراء ذوى الأصل العربى الثابت والذين يعتبر شعرهم بدويًّا مثل ذى الرمة إذ توجد فى شعره صيغ مولدة لا حظها الأصمعى . فهو يستعمل مثلا لفظ ( زوجة ) بد لا من اللفظ القديم ( زوج ) وهى صيغة جديدة وردت عند الفرزدق من قبل ولكن الأصمعى يرفضها ، كما يخطئ الأصمعى أيضا استعمال ذى الرمة لفظ ( أدمانة ) بمعنى بيضاء اللون بحجة أن لفظ الجمع وهو ( أدمان ) جمع ( آدم ) لا يصح أن يأخذ علامة تأنيث[٢]. وقد أدرك الأصمعى بفطرته اللغوية السليمة من أين جاء أثر التوليد فى شعر ذى الرمة إذ يقول : « إن ذا الرمة قد أكل البقل والمملوح فى حوانيت البقالين حتى بشم »[٣] وهو طبعا لا يقصد هذا المعنى المادى الضيق ، ولكنه يريد أن ذا الرمة قد أثرت فى لغته الحضارة الجديدة وهذا الأسلوب المولد سمة من سماتها .

ومن الطبيعى أننا لم نقصد بهذا المثال أن نجعل الفرق بين أسلوب اللغة العربية الأصيلة والأسلوب المولد احتواء الأخير على الخطأ واللحن — ولو فى رأى اللغويين — فالواقع إن الفرق بينهما أعمق من هذا بكثير ، بحيث يمكننا أن نقول إن الأسلوب المولد كان خروجا على الأسلوب العربى الأصيل فى نواح مختلفة :

---

(١) انظر العربية : ٢٦ .

(٢) العربية : ٤٣ .

(٣) الموشح : ١٨٠ .

فى الألفاظ والتراكيب اللغوية ، وفى نسق التعبير ، وفى موسيقى العبارة ، بل فى معظم الأركان التى يتألف منها الكلام والتعبير — كما ستتبين فى دراسة تركيب العبارة الشعرية فى الباب الثالث من هذا البحث . وهذا الرأى يخالف مخالفة ظاهرة ماذهب إليه شوقى ضيف حين قال : « كان المظنون أن يحدث تغير واسع فى اللغة العربية أثناء العصر العباسى حين اتخذها الأجانب من الأعاجم وسيلة للتعبير عن فكرهم وشعورهم ، غير أن ذلك انحسر عن تغيرات طفيفة ، وإن كان العباسيون أنفسهم يشيرون إلى ما يسمى بأسلوب المولدين ، ولكن هذا الأسلوب لم يتحول تحولا تاما إلى صورة مخالفة للصورة القديمة[١] » .

ويمكننا أن نقول أيضًا إن هذا الأسلوب المولد بما فيه من بساطة ورشاقة كان تحويرا للأسلوب القديم بحيث يمكن أن يتجاوب هذ التحوير مع عامة الشعب المولد المختلط الأجناس ، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال أن الأسلوب العربى الفصيح قد انتهى أمره وغلبه هذا الأسلوب المولد ، كلا ولكن كان لكل منهما تيار يسير فيه ومناطق نفوذ خاضعة لهذا الأسلوب أو ذاك . كان الأسلوب العربى الأصيل فى بيئات العلماء من أصحاب اللغة والقرآن والحديث ، وكان الأسلوب المولد يسرى خارج بيئات هؤلاء العلماء بين طبقات الشعب المختلفة ، ولهذا نجد لغة الشعر — وهو استجابة طبيعية لمشاعر شعبية مختلفة — تصطنع فى القرن الثانى الأسلوب المولد . ومع ذلك كثيرا ما التقى الأسلوبان : الفصيح والمولد عند شاعر واحد كأبى نواس ، فنجده يستخدم الفصيح فى أداء موضوعات معينة هى عبارة عن موضوعات ( رسمية ) تضمن له رضا الخلفاء وثناء العلماء ، كما يستخدم المولد فى الموضوعات التى تعبر عن ذات نفسه ومشاعره ، فيرضى ذاته ويرضى قراءه أو سامعيه من أبناء الشعب على اختلاف طبقاته . وأحيانا نجد غلبة تيار الأسلوب الفصيح على شاعر من شعراء القرن الثانى لأسباب معينة ، كأن يكون بدويا أو قريبا من البادية . كما نلحظ فى مسلم بن الوليد الذى كان قريبا من بادية الكوفة — ولكن شعر مثل هذا الشاعر لم يكن ينجو قط من تأثير الأسلوب المولد ، وكيف ينجو منه فى الوقت الذى استجاب له بعض الشىء أمثال جرير وذى الرمة فى أواخر القرن الأول .

---

( ١ ) الفن ومذاهبه فى الشعر العربى : ٦٤ .

لقد أدرك الأمويون بفطرتهم العربية السليمة منذ القرن الأول خطر نمو هذا الأسلوب المولد على حياة العربية الفصحى فتحمسوا أشد التحمس لمبدأ تنقيتها من اللحن والألفاظ الدخيلة عليها . وكان الخلفاء يبعثون بأبنائهم إلى البادية لينشأوا على تعلم اللغة الفصيحة في القبائل العربية الأصيلة . ولكن هذه الحركة لم تصادف نجاحا كبيراً أمام طغيان الأسلوب المولد وانتصار العناصر المعينة على قوته وانتشار نفوذه ، وخاصة بعد ظهور الموالى والأعاجم فى حزب قوى مسيطر ، كان له أكبر الأثر فى نجاح الدعوة العباسية . ولكن ليس معنى ذلك أن سقوط الأمويين كان له أثر خطير على حياة اللغة الفصيحة . فحياة أى أدب أو لغة لا ترتبط بسقوط دولة وظهور أخرى — كما أوضحت فى مقدمة هذا البحث — ذلك أن التطور اللغوى كان سائراً فى طريقه مقترناً بنواحي التطور الأخرى التى شملت نواحي الحياة العربية كلها ؛ ولكن بقاء تيار اللغة الفصحى القديمة كانت تؤكد وجوده عدة عوامل هامة ، منها أن هذه اللغة هى لغة القرآن فبقاؤها مرتبط ببقائه متلوا ومحفوظا بين الناس . وكذلك كانت القبائل العربية المقيمة فى بواديها محافظة على هذه اللغة كل المحافظة ، لا ترضى بها بديلا ولا تريد أن تخضع لتيار التطور اللغوى الجديد . وقد ساعدت الحركة العلمية أيضاً على بقاء الأسلوب الفصيح إذ بدأ العلماء يهتمون اهتماما كبيرا بجمع شوارد اللغة العربية ومعرفة دقائقها وتسجيل شواهدها وما إلى ذلك . وهناك عامل هام أيضا فى بقاء الأسلوب الفصيح إلى جانب المولد — وهو عامل عجيب حقاً . ولكنه كان من أقوى العوامل تأثيرا فى حياة العربية القديمة — ذلك العامل هم الموالى الذين دخلوا فى الإسلام فأقبلوا على تعلم العربية وإتقانها ليصلوا عن طريقها إلى المناصب الكبرى فى الدولة ، وليشقوا طريقهم فى الحياة فى هذه الإمبراطورية الجديدة التى يحكمها سادة عرب . ولم يمض وقت طويل حتى أصبح كثير من حملة العلم فى مختلف الفروع القديمة والناشئة من أولئك الموالى : نجدهم يبرزون فى علوم القرآن والحديث والفقه ، ويتولون مناصب الفقهاء والقضاة فى أنحاء الدولة الإسلامية فعمر بن عبد العزيز مثلا جعل الفتيا بمصر لثلاثة منهم موليان ، فلما أنكر العرب ذلك قال عمر «ماذنبى إن كانت الموالى تسمو بأنفسها صعدا وأنتم لا

تسمون »(١)، ونجد الموالى أيضا يبرزون فى علم اللغة العربية نفسه فلا يكاد يمضى قرن حتى نشهد سيبويه أستاذا لعلماء النحو من العرب أنفسهم . وبفعل هذه العوامل المختلفة عاش الأسلوب العربى الأصيل جنبا إلى جنب مع الأسلوب المولد ، ولم يضعف شأنه بسقوط الأمويين كما يظن أولئك الذين يتوهمون أن العروبة ماتت بانقضاء الدولة الأموية . بل على العكس من ذلك نجد أن الأسلوب العربى الفصيح قد قوى شأنه فى منتصف القرن الثانى بعد قيام الدولة العباسية وتقدم الحركة العلمية فى شتى فروع التأليف ومن بينها التأليف فى اللغة نفسها . وكان عصر الرشيد نفسه من أزهى العصور بالنسبة لحياة اللغة العربية والتأليف فيها . ويكفى أن نذكر من علماء هذه الفترة أمثال الكسائى والأصمعى والفراء وأبى عبيدة وأبى زيد الأنصارى لنتبين صدق ما ذهبت إليه . بل إن مبدأ تنقية اللغة الفصحى الذى نادى به الأمويون قد امتد إلى هذا العصر وظهرت أول آثاره العملية فى صورة الكتاب الذى ألفه الكسائى فى لحن العامة — هذا إذا صحت نسبته إليه(٢) .

وإذا تركنا التطور اللغوى الذى كان أساسا للتأثير الثقافى فى هذا العصر ، ونظرنا فى النواحى الأخرى للتطور الفكرى وجدنا أن أثر الثقافة الفارسية فى المجتمع الإسلامى لم يكن لفظيا أو لغويا فحسب ، بل تعدى هذه الناحية إلى نواح أخرى ، قد تكون أعمق ولكنها أخفى وأدق ، بحيث لا تظهر لأول وهلة كهذه الأسماء الفارسية التى أطلقت على مظاهر الحضارة المختلفة من أنواع الأطعمة والملابس والأزهار والرياض وغير ذلك . لقد أحس العرب عقب حركة الفتوح مباشرة بحاجتهم الماسة إلى الحضارة الفارسية حتى فى أهون شئون الحياة . فنظام العطاء الذى وضعه عمر بن الخطاب ذو أصل فارسى بل كلمة « الديوان » نفسها فارسية لا شك فيها(٣) . ويروى لنا الصولى مناظرة بين فارسى وعربى تكشف لنا عن أثر الفرس الواضح فى الحضارة العربية ، قال الفارسى :

---

(١) خطط المقريزى ٢ : ٣٢٣ .
(٢) انظر العربية : ٨٩ .
(٣) أدب الكتاب : ١٨٧ .

ما احتجنا إليكم قط فى عمل ولا تسمية ، ولقد ملكتم فما استغنيتم عنا فى أعمالكم ولا لغتكم حتى إن طبيخكم وأشربتكم ودواوينكم وما فيها على ما سمينا ، ما غير تموه »[١]. ويحدثنا حمزة بن الحسن الأصفهانى عن أن لفظ «التاريخ» نفسه محدث فى لغة العرب فيقول فى ذلك «دفع إلى عمر بن الخطاب صك محله فى شعبان فقال : أى شعبان هذا ؟ هو الذى نحن فيه أم الذى هو آت ؟ ثم جمع وجوه الصحابة وقال إن الأموال قد كثرت وما قسمنا منها غير موقت فكيف التوصل إلى ما نضبط به ذلك ؟ فقالوا يجب أن يتعرف ذلك من رسوم الفرس . . فاستحضر الهرمزان وسأله فقال : إن لنا حسابا نسميه « ماه روز » ومعناه حساب الشهور والأيام فعربوا الكلمة فقالوا مؤرخ ثم جعلوا مصدره التاريخ واستعملوه[٢] » .

وإذا سلمنا بأن اللغة العربية قد وسعت مثل هذه الألفاظ الفارسية ، وأن الحضارة العربية قد اقتبست نظمها من النظم الفارسية — وهذا أمر أدركناه عند الحديث عن التأثير الاجتماعى — فهل كان للأدب الفارسى والثقافة الفارسية بوجه عام تأثير أبعد من ذلك ؟ إن طه حسين يقول إنه مضطر أن يعترف بأننا حين نبحث عن الأدب الفارسى الذى أثر فى الأدب العربى لا نكاد نجد شيئا . ويتساءل أين الكتب الفارسية الكثيرة التى ترجمت إلى العربية ، وأين الشعر الفارسى الذى ترجم وأثر فى الشعر العربى ؟ ويخلص من هذا كله إلى نتيجة معينة وهى أن هذه الآداب الفارسية لم تكن فى حقيقة الأمر عظيمة الخطر . وهى تنحصر فى كتاب كليلة ودمنة وكتاب الأدب الكبير ، وكتاب الأدب الصغير والحكم التى يشتمل عليها شعر بعض الشعراء[٣].

ويذهب إلى هذا الرأى أيضا عبد العزيز الدورى إذ يقول : « إن هناك مبالغات كثيرة عن الدور الذى لعبه الفرس فى الثقافة العباسية ، وهى ناتجة عن محاولات الشعوبيين فى أثناء خصومتهم الطويلة مع العرب أن ينسبوا كل أنظمة العباسيين وثقافتهم إلى الفرس[٤] » .

---

(١) أدب الكتاب : ١٩٣ .

(٢) تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء : ٨ وفى لسان العرب مادة ( أرخ ) رأى يقول إن التاريخ الذى يؤرخه الناس ليس بعربى محض وأن المسلمين أخذوه عن أهل الكتاب وأن تاريخ المسلمين من زمن الهجرة كتب فى خلافة عمر .

(٣) من حديث الشعر والنثر : ١٨ وما بعدها .

(٤) العصر العباسى الأول : ٤٨ .

أما نجيب البهبيتى فقد سمى أثر الحضارة الفارسية فى المجتمع الإسلامى « قصة أضخم انتحال فى التاريخ» وذهب إلى أن الشعوبيين نجحوا فى خديعة العرب أكبر خدعة يوم أوهموهم أنهم أمة أقدم منهم حضارة . ويقرر البهبيتى بعد ذلك أنه « لم تكن هناك ثقافة فارسية يأخذها العرب عن الفرس ، ولم يكن هناك أدب فارسى أو شعر فارسى حتى يؤثر بعض ذلك الأثر فى الشعر العربى[١] » .

وأيسر ما توصف به هذه الآراء المتفقة أنها موضع نظر ، وأنها فيما يبدو خضعت للعصبية العربية حين توهمت أن فكرة التأثير الفارسى كانت نتيجة الحركة الشعوبية ، مع أن الحركة الشعوبية هى التى كانت نتيجة هذا التأثير الفارسى الذى بدأ — كما رأينا — عقب حركة الفتح مباشرة منذ أيام عمر بن الخطاب . ومن العجيب أن ينكر أصحاب هذه الآراء أبسط مظهر للتأثير الفارسى وهو التأثير اللغوى الذى تحدثنا عنه فى بداية هذا الفصل — إلا إذا كانوا ينكرون أيضاً أن اللغة هى أساس التعبير عن الثقافة بل أداتها . ومن العجيب أيضا أن نجد الدورى يتحدث عن الكوفة فيقول إنها « كانت شبه بوتقة صهرت فيها كثير من الثقافات القديمة ، كما انتشرت فيها بعض الديانات القديمة كاليهودية والزردشتية والمانوية وبعض العقائد البابلية ، وأدى وجود هذه الديانات إلى تسرب بعض الآراء الغريبة إلى غير العرب من سكانها كمبدأ تقديس الملوك وبعض المبادئ الغريبة كتناسخ الأرواح والحلول[٢] » فإذا لم تكن هذه المذاهب والعقائد والآراء — وأغلبها فارسى — جزءا من الثقافة التى كانت سائدة فى هذا العصر ومتسلطة على العقول والأفكار . فما هى عناصر الثقافة إذن وما مدلولها ؟

أما البهبيتى فيقع فى تناقض أشد مما وقع فيه الدورى ذلك أنه بعد أن أنكر إنكارا تاما أى أثر للثقافة الفارسية ادعى أن هناك تيارين مؤثرين فى الشعر العربى : التيار السريانى ، والتيار اليونانى . أما أدلته على وجود الأول فشواهد قليلة جاء فيها ذكر الفلك والتنجيم . وعلى وجود الثانى خبر ذكره القفطى يقول فيه إن حنين ابن إسحق كان يمشى فى شوارع بغداد وهو ينشد شعرا بالرومية لهوميروس[٣] .

---

(١) تاريخ الشعر العربى : ٢٣٠ وما بعدها .
(٢) العصر العباسى الأول : ١٥ .
(٣) تاريخ الشعر العربى : ٢٣٢ وما بعدها .

ومع أن إنكار الثقافة الفارسية ذات الشواهد الواضحة البينة — التى ما تزال موجودة فى لغتنا العربية حتى اليوم — حدث دون دليل ، كان أولى بالكاتب أن يثبت وجود تأثير هذين التيارين : السريانى واليونانى بأدلة أقوى مما ذكر وأكثر إقناعا .

والحقيقة أن الثقافة الفارسية كان لها تأثير كبير على الثقافة العربية منذ القرن الأول الهجرى ، فطرق الغناء وفنون الإيقاع والآلات الموسيقية نفسها بأنواعها المختلفة كلها فى الغالب كانت فارسية . وقد مر بنا أن ابن سريج كان يغنى فى مكة أيام عثمان ، وكان عوده على صنعة عيدان الفرس وهو أول من ضرب به على الغناء العربى بمكة[1]. ونجد ابن مسجح يأخذ الألحان الفارسية عن الفرس الذين كانوا يبنون الكعبة أيام ابن الزبير[2]. ونظرة إلى أسماء الالآت الموسيقية فى هذه الفترة تنبئنا أنها كانت فى غالبيتها من أصل فارسى : البندير ، المصافق ، الشهرود ، الطنبور ، البوق ، الكوبة ، البربط ، الشاهين . . إلخ بل نجد أيضاً أن فكرة هارون الرشيد التى جعل بها المغنين مراتب وطبقا ت كانت على نحو ما فعله أردشير بن بابك وأنوشروان[3] . إذن فشيوع الموسيقى والغناء فى المجتمع العربى كان أثراً من آثار الثقافة الفارسية السائدة فى هذا العصر . وقد ترتبت على شيوع هذين الفنين آثار عميقة فى الشعر العربى ظهرت فى تطور فن الغزل فى الحجاز فى أواخر القرن الأول وامتدت آثارها بل اشتدت وضوحا فى شعر القرن الثانى . فالموسيقى قد رققت النفوس وهذبت الأذواق إلى أبعد حد ، ومن هنا جاءت محاولة شعراء القرن الثانى للخروج على الأوزان التقليدية ، أو على الأقل هجر الأوزان المعقدة إلى البحور الرشيقة القصيرة ، كما سنبين فى الباب الثالث . ولم يقتصر الأمر على ذلك ، بل تفنن الشعراء فى خلق موسيقى داخلية فى الأبيات أخذت تتحور شيئا فشيئا لتصبح فنا قائما بذاته هو فن البديع . أما الغناء فقد استلزم هذه الأوزان الرشيقة القصيرة كما استلزم المقطعات

---

(١) الأغانى ١ : ٢٤٩

(٢) المصدر نفسه ٣ : ٢٧٦ .

(٣) مقال الموسيقى العربية لأحمد الحفنى فى مجلة الهلال عدد أغسطس سنة ١٩٤٠ .

الصغيرة ولذلك طغت هذه المقطعات على القصائد الطويلة القديمة التى عرفها الشعر العربى منذ العصر الجاهلى . وقد استخدم « هوار » هذه النقطة للتدليل على تطور الشعر فى القرن الثانى وتأثره بالثقافة الفارسية[١].

ومع نشأة المقطعات وخفة الأوزان رقت الألفاظ إلى أبعد حد وأسقطت نهائيًا من شعر القرن الثانى – إلا من شواذ قليلة – هذه الكلمات الوحشية المستكرهة . وقد روى ابن سلام أن طريح بن إسماعيل الثقفى دخل على المهدى وسأله أن يسمع منه فقال له : ألست الذى يقول للوليد بن يزيد :

أَنْتَ ابْنُ مُسْلَنْطَحِ البطاحِ ولَمْ     يَطْرُقْ عَلَيْكَ الحَنِيُّ والوَلَجُ

والله لا تقول لى فى مثل هذا أبدا ولا أسمع منك شعرا وإن شئت وصلتك[٢]!

وروى عن الهادى أنه أنشد قول الشاعر :

واسْتَقَلَّتْ    رِجالُهم    بالرُّدَيْنِيِّ    شُرَّعا

فقال : كنت أشتهى أن يكون هذا الغناء فى شعر أرق من هذا ، اذهبوا إلى يوسف الصيقل حتى يقول فيه ، فقال :

لا تَلُمْنى    أنَ اجْزَعا     سيِّدى    قد    تَمَنَّعا

وابلائى    إن    كانَ ما     بَيْنَنا    قد تَقَطَّعا[٣]

ولم يكن هذا الذوق الرفيع المهذب الرقيق وقفا على الخلفاء أو ذوقا شخصيا ، بل كان شيئا عاما فى الناس بفعل تأثير الموسيقى والغناء . فالأصفهانى يحكى لنا قصة لطيفة عن جماعة من الطلاب كانوا يختلفون إلى المبرد ، وكان من بينهم فتى من أحسن الناس وجهًا وأنظفهم ثوبًا وأجملهم زيًّا . انصرفوا يومًا من مجلس المبرد وجلسوا يصححون ما نقلوه من آداب وأخبار ، فإذا بجارية اطلعت وطرحت فى حجر الفتى رقعة مختومة بعنبر ، فقرأها منفردًا ثم أجاب عنها ورمى بها إلى الجارية . فلم يلبثوا أن خرج خادم من الدار وصفع الفتى بقوة حتى خلصوه من

---

(١) Literature Arabe : ٦٤

(٢) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٩ والمسلنطح الفضاء الواسع ، والحنى جمع حنو وهو كل ما انحنى ، والولج جمع ولجة : كهف تستتر فيه المارة من مطر وغيره ، ومعطف الوادى .

(٣) تاريخ الطبرى ١٠ : ٤٤ .

يده . فلما تباعدوا وسألوه عن الرقعة فإذا فيها مكتوب :

كَفَى حَزَنًا أنَّا جَميعًا ببَلْدَةٍ    كِلانا بها ثاوٍ ولا نَتَكَلَّمُ

فقالوا هذا ابتداء ظريف ، فبأى شيء أجبت أنت ؟ قال : كتبت فى الجواب :

أراعَكِ بالخَابُور نُوقٌ وأجَمالُ

فقالوا له : ما وفاك القوم حقك ، ثم تناولوه فصفعوه حتى لم يدر أى طريق يأخذ[١] .

ولعل هذه القصة تبين لنا أن حركة النعى على بكاء الأطلال التى ظهرت فى القرن الثانى ، لم تكن بتأثير شعوبى كما ذهب البعض ، ولكنها كانت نتيجة لتغير الذوق العام . وسنوفى الكلام عن هذه الحركة حقه فى الباب الثانى من هذا البحث .

أما تأثر الشعر العربى بالمعانى والأخيلة الفارسية وطرق التعبير فأمر لا شك فيه بعد أن ترجم عدد كبير من الكتب الفارسية منذ العصر الأموى . ولا يمكن أن يخدعنا عن هذه الفكرة الرواة والمؤرخون الذين يذكرون بضعة كتب صغيرة ضئيلة الشأن . فابن النديم يذكر كتاب كليله ودمنة ، وكتاب الزهر وبرد اسف ، وكتاب السندباد ، وكتاب مزدك ، وكتاب الصيام والاعتكاف ، وبعض الأسمار والخرافات[٢] . ويذكر مؤرخون آخرون بضعة كتب متفرقة من هذا النوع ككتاب رستم وأسفنديار ، وبهرام شوس ، وكتاب خدا ينامة فى السير ، وآيين نامة ، والتاج فى سيرة أنو شروان . هذا عدا الكتب المشهورة مثل اليتيمة والأدب الكبير والأدب الصغير[٣] .

والواضح من هذه الكتب وغيرها أن أكثرها فى الحكم والآداب والأخبار والسير وأقلها فى النجوم وما أشبه ، ويبدو أن هذه النواحى كانت تجتذب اهتمام المؤرخين والرواة أكثر من غيرها . ولهذا لم يعنوا بتسجيل جميع الكتب التى ترجمت من الفارسية وبعضها كان — فيما نظن — يحتوى أشعارا وآدابا وعلوما

---

(١) الأغانى ٧ : ١١٠ .

(٢) الفهرست : ٣٠٥ .

(٣) تاريخ التمدن الإسلامى ٣ : ١٧٦ .

ومعارف مختلفة . والدليل على ما نقول إننا لم نسمع مثلا عن ترجمة كتب فارسية فى العصر الأموى ، مع أن المسعودى يذكر عرضاً خبراً هاماً يؤكد لنا هذه الفكرة ، يقول : « رأيت بمدينة إصطخر من أرض فارس فى عام ٣٠٢ هـ عند بعض أهل البيوتات المشرفة من الفرس كتابا عظيما يشتمل على علوم كثيرة من علومهم وأخبار ملوكهم وأبنيتهم وسياساتهم لم أجدها فى شىء من كتب الفرس كخداينامة وآيين نامه وكهناماه وغيرها . . وكان تاريخ هذا الكتاب أنه كتب مما وجد فى خزائن ملوك فارس للنصف من جمادى الآخرة عام ١١٣ هـ ونقل لهشام بن عبد الملك بن مروان من الفارسية إلى العربية[١] » .

ودليل آخر يثبت عدم وصول جميع أخبار الكتب الفارسية التى ترجمت إلى العربية إلينا ، يقدمه لنا حمزة بن الحسن الأصفهانى ، ذلك أنه حين أراد كتابة مؤلفه « تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء » لاحظ اضطرابا فى تاريخ الفرس ، فلم يجد بدا عند ئذ من جمع النسخ المختلفة ليقابل بعضها ببعض . وقد ذكر لنا — لحسن الحظ — هذه النسخ التى رجع إليها والخاصة بتاريخ ملوك الفرس ، فإذا بنا لا نكاد نعلم من أمرها شيئا وهى : «سير ملوك الفرس» من نقل ابن المقفع ، وكتاب « سير ملوك الفرس » من نقل محمد بن الجهم البرمكى ، وكتاب « تاريخ ملوك الفرس » المستخرج من خزانه المأمون ، وكتاب « سير ملوك الفرس » من نقل أو جمع محمد بن بهرام بن مطيار الأصبهانى ، وكتاب« تاريخ ملوك بنى ساسان » من نقل أوجمع هشام بن قاسم الأصبهانى ، وكتاب « تاريخ ملوك بنى ساسان » من إصلاح بهرام بن مرد انشاه موبد كورة شابور من بلاد فارس[٢] .

إذن فقد ترجم عدد كبير من الكتب الفارسية فى مختلف العلوم والفنون وذلك منذ العصر الأموى . ولا بد أن عددا كبيرا من المثقفين قد اطلعوا عليها اطلاع الدراسة والفهم العميق ، واستفادوا مما فيها وخاصة أننا أثبتنا أن الفارسية فى القرن الأول والثانى لم تكن غريبة على المجتمع الإسلامى وخاصة فى العراق وخراسان ، كما أثبتنا أن عدداً كبيراً من العرب كانوا لابد يحسنونها ويتقنون التحدث والكتابة

---

(١) التنبيه والإشراف : ١٠٦

(٢) تاريخ سنى ملوك الأرض : ٩ .

بها ، فلا نستغرب إذن أن تؤثر الثقافة الفارسية من هذا السبيل فى الشعر العربى فى القرن الثانى ، وخاصة بعد ظهور عدد كبير من الشعراء الذين تمتد أصولهم إلى الفرس ، بل إن لدينا نصا هاما يثبت أن الشعراء العرب أنفسهم لم يكونوا أقل اطلاعا من غيرهم على الثقافة الفارسية . فهذا طيفور ينقل عن يحيى بن الحسن بن معاذ أنه قال : « كنت بالرقة بين يدى محمد بن طاهر بن الحسين على بركة إذ دعوت بغلام لى فكلمته بالفارسية ، فدخل العتابى وكان حاضرا فى كلا منا فتكلم معى بالفارسية . فقلت له : أبا عمرو مالك وهذه الرطانة ؟ فقال لى : قدمت بلدكم هذه ثلاث قدمات وكتبت كتب العجم التى فى الخزانة بمرو ، وكانت الكتب سقطت إلى ما هنالك مع يزدجرد ، فهى قائمة إلى الساعة . فقال : كتبت منها حاجتى ثم قدمت نيسابور وجزتها بعشر فراسخ إلى قرية يقال لها ذودر فذكرت كتابا لم أقض حاجتى منه ، فرجعت إلى مرو فأقمت شهرا . قال : قلت : أبا عمرو لم كتبت كتب العجم : فقال لى ؟ وهل المعانى إلا فى كتب العجم والبلاغة ؟ اللغة لنا والمعانى لهم . ثم كان يذاكرنى ويحدثنى بالفارسية كثيرا[1] . »

ونحن لا نميل إلى تكذيب هذا النص فطيفور مؤرخ ثقة ، والعتابى الشاعر عرفت عنه هذه الثقافة الفارسية كما عرفت عن غيره . هذا مع أنه عربى صليبة من ولد عمرو بن كلثوم التغلبى صاحب المعلقة المشهورة ، ومع أنه أيضا لم يكن من ساكنى خراسان أو العراق بل كان يسكن قنسرين فى الشام[2] ولهذا دلالته أيضا ، فهو يعنى أن الثقافة الفارسية لم تكن وقفا على بيئة دون أخرى ، ولكنها كانت منتشرة فى أنحاء المملكة الإسلامية كلها .

ويخيل إلى أن شعر المجون والخمريات بالصورة التى تشكل بها فى القرن الثانى ، وكذلك شعر التغزل بالمذكر لم يكن ذلك كله إلا صدى لما اطلع عليه شعراء القرن الثانى وأواخر الأول من الشعر الفارسى ، إذ ليس من المعقول أن يقدم هؤلاء الشعراء على التعبير عن هذه الموضوعات لمجرد أنها بدأت تشيع فى عصرهم

---

(١) كتاب بغداد : ٨٧ .

(٢) طبقات الشعراء لابن المعتز : ٢٦١ .

استجابة للتأثير الفارسي فى المجتمع ، فإنهم لو فعلوا ذلك لصادفوا نفوراً من الذوق العام والعرف السائد ، ولكن وجود التعبير عن هذه الموضوعات فى الشعر الفارسى القديم وقراءة الناس له وعرفانهم به، سهل على الشعراء العرب الخوض فى هذه الموضوعات دون حرج ، وبلا خوف من استنكار المجتمع .

وتدعونا هذه النقطة من البحث إلى تسجيل ناحية أخرى من تأثير الثقافة الفارسية وهى ناحية المذاهب والعقائد المختلفة التى شاعت فى القرن الثانى وتأثر بها كثير من العرب المثقفين وظهرت آثارها واضحة فى شعر الشعراء . ونحن لا نستطيع أن ننكر أن هذه المذاهب والعقائد المختلفة كانت جزءاً هاماً من تكوين الثقافة العربية فى ذلك العصر ، كما لا نستطيع أن ننكر أن أغلب هذه المذاهب كان يرجع فى أصله إلى الفرس ، كالثنوية مثلا وهم أربع فرق : المانوية الذين يقولون إن للعالم أصلين : نور وظلمة وهما قديمان . والديصانية وهم يقولون بالنور والظلمة أيضا ولكن الفرق بينهم وبين المانوية أن المانوية ينسبون الحياة إلى النور والظلمة ، أما الديصانية فيقولون إن النور حي والظلمة ميتة . والفرقة الثالثة هى المرقونية الذين يثبتون متوسطا بين النور والظلمة ويسمون ذلك المتوسط المعدل . والفرقة الرابعة هى المزدكية أتباع مزدك الذى أظهر دين الإباحة[١] .

وغير فرق الثنوية هذه كان للفرس تأثير كبير فى بعض المذاهب الأخرى وخاصة فى فرق الغلاة من الشيعة الذين نادوا بفكرة المهدى المنتظر ، وهى فكرة فارسية أصلا ولدت فى أثناء ثورة المختار التى كانت فى أساسها ثورة موال — كما بينا — إذ ذهب إلى أن محمد بن الحنفية لم يمت ولكنه اعتزل الدنيا متخفيا فى الجبال المحيطة بمكة . وإن كان « ألفرد جيوم » يرى أن هذه الفكرة ولدت بتأثير اليهود والمسيحيين ،وأنها تكاد تكون فكرة عالمية إذ آمن بها بعض الهنود والمغول كما آمن بها الصينيون وأهل بيرو وغيرهم[٢] .

وعلى أية حال كان التأثير الفارسى فى المذاهب والعقائد التى شاعت فى

---

(١) انظر : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٨٨ .
(٢) الإسلام : ١١٨ .

القرن الثانى واضحا إلى أبعد حد ، وكان من نتائجه المباشرة ظهور حركة الزندقة فى هذا القرن ، تلك الحركة التى كانت جزءاً من ثقافة العصر وشخصيته والتى أثرت فى شعره تأثيرا خطيرا ، كما أثرت فى المجتمع الإسلامى بصفة عامة ، وقد أوضحت هذه النقطة فى الفصل السابق .

وإذا تركنا حديث الثقافة الفارسية — التى كانت فى رأيى أهم الثقافات المؤثرة فى العقلية العربية وخاصة فى القرن الثانى — فإن من الواجب علينا أن نبحث عن الثقافات الأخرى التى كانت ذات تأثير قوى على الحياة العقلية فى هذا القرن .

وأهم الثقافات التى تأتى بعد الفارسية مباشرة هى الثقافة اليونانية ، فقد أحس المسلمون حاجتهم إليها كما أحسوا حاجتهم إلى الثقافة الفارسية من قبل ، ولكن الدافع لم يكن واحدا فى الاتصال بهاتين الثقافتين والاقتباس منهما ، ذلك أن المسلمين بعد امتداد حركة الفتوح صادفوا مللا وديانات مختلفة كانت تقف عقبة فى سبيل انتشار الإسلام وتقدمه فى البلاد المفتوحة . وكان أصحاب هذه الديانات من السريان والنصارى والفرس الزرادشتيين والحرانيين الصابئة وغيرهم قد هضموا التراث اليونانى وتمثلوه أحسن تمثيل ، كما مرنوا على أساليب الجدل والمحاجاة لإحاطتهم بوسائل المنطق اليونانى . عندئذ أحس المسلمون بحاجتهم إلى وسائل هذا المنطق وإلى التدرب على أساليب الجدل للدفاع عن الإسلام ضد خصومه وإقناع المنكرين له من أصحاب الديانات الأخرى . ولهذا لم ير المتكلمون المسلمون مندوحة لهم عن التلمذة فى مدرسة المنطق الهلينى — كما يقول هانز شيدر — وبهذا وضع الأساس لبناء علم كلام إسلامى يعمل بأدوات هلينية[1] . ونشطت عندئذ ترجمة كتب أرسطو والمنطق اليونانى لمواجهة هذه الحاجة العملية التى استشعرها علماء الكلام المسلمون . أما الأدب اليونانى بجوانبه المختلفة فلم يصادف من العرب عناية تذكر ، ويعلل « كارل بكر » ذلك بقوله : « إن العوامل التاريخية والجغرافية والجنسية فى الشرق هى التى جعلته لا يعنيه من كتب اليونانيين إلا ما كان معترفا به من الجميع ، وما

(١) روح الحضارة العربية : ١١١ .

كان فى الآن نفسه يلائم عقليته، ونعنى به أولا وقبل كل شىء النزعة العقلية المنطقية . فكل شىء كان نصيب الروح اليونانية فى صدوره أكثر من نصيب العقل اليونانى مثل الشعر الغنائى اليونانى والأدب الروائى كله ، وكل ما كان يونانيا بحتا كآلهة هوميروس وكبار المؤرخين اليونانيين ، كل هذه الأشياء ظلت أبوابها موصدة أمام الشرق[1] . »

ولو أننا قارنا هذه الملاحظة بما سبق أن ذكرناه من إقبال العرب على ترجمة حشد كبير من مؤلفات الفرس فى التاريخ والسير ، أدركنا الفرق بين تأثير الثقافة الفارسية وتأثير الثقافة اليونانية ، فالأول كان عاما شاملا وكان ملائما لتفكير العرب ومنحى عقليتهم بصورة عامة ، والآخر كان خاصا بهذه الناحية المنطقية البحتة التى احتيج إليها فى نشأة علم الكلام عند المسلمين . أما ماروواه القفطى من أن حنين بن إسحق كان يمشى فى شوارع بغداد وينشد شعرا باليونانية لهوميروس[2] ، فلا يعدو أن يكون نزعة فردية لا يقاس عليها ولا تترتب عليها نتيجة ما .

وكان من نتيجة دخول المنطق اليونانى والفلسفة اليونانية محيط الثقافة العربية عن طريق متكلمى النصارى وغيرهم ظهور فرق إسلامية متأثرة فى منهجها وفى برامجها بهذا المنطق وبهذه الفلسفة . يقول الجاحظ فى رسالته فى الرد على النصارى : « فلولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم ما صار إلى أغنيائنا وظرافنا ومجاننا وأحداثنا شىء من كتب البنانية والديصانية والمرقونية والعليانية ، ولما عرفوا غير كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ولكانت تلك الكتب مستورة عند أهلها ومخلاة فى أيدى ورثتها[3] . » وهذا النص فى الواقع يطلعنا على التأثير العميق الذى كان للثقافة اليونانية فى الفكر العربى . وما يقوله الجاحظ يؤكد أن التراث اليونانى الذى نقل للعرب وصل إليهم فى ثوب هلينى متأخر — كما وصفه كارل بكر — أى فى صورة المسيحية الشرقية اليهودية اللاحقة على التوراة ، ثم فى صورة المانوية

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : ٢٧ .
(٢) أخبار الحكماء : ١٢٠ .
(٣) ثلاث رسائل : ٢٠ .

والزرادشتية المشبعة بالروح اليونانية[١] . وواضح أيضاً من نص الجاحظ مدى افتتان الناس على اختلاف طبقاتهم بهذه المذاهب والآراء وخوضهم فيها . ومما يؤكد ذلك ما رواه المسعودى من أن يحيى بن خالد البرمكى « كان ذا بحث ونظر ، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل النحل[٢]»وكان الحديث فى هذه المجالس يدور حول كل شىء له أساس منطقى أو طبيعة فلسفية، حتى العشق كانوا يتحدثون عن فلسفته .

ويرى ڤون كريمر أن تطور الطوائف الدينية — منذ أواخر القرن الأول — والمبادئ المذهبية التى صدرت عنها قد حدث تحت تأثير الآراء المسيحية بوجه خاص . فالمسيحية كانت أول نظام اتصل بالإسلام اتصالا وثيقا فى دمشق أيام الحكم الأموى ، ولا بد أن العلاقات بين رجال الدين المسلمين والمسيحيين كانت متشعبة ، والمنافسات الدينية كانت مستمرة ، فمن المحتمل أن تكون قد نشأت عن تلك المناقشات الدينية الطوائف الإسلامية الأولى وهى المرجئة والقدرية . ويدلل الباحث على صحة رأيه فيقول إن البحث فى كنه الله وصفاته هو أول شىء كان له المقام الأول فى كتابات كل من آباء الكنيسة الإغريق وأقدم علماء الدين المسلمين . كما أن هؤلاء العلماء كانوا يشغلون أنفسهم إلى حد كبير بالأبحاث التى تدور حول القضاء والقدر والإرادة ، ومثلهم فى ذلك مثل آباء الكنيسة الشرقية . وقد صرح آباء الكنيسة الإغريقية بأنهم ضد القول بالخلود فى النار مخالفين فى ذلك الكنيسة الغربية . واتخذت هذا الرأى نفسه أقدم طائفة دينية فى الإسلام وهى طائفة المرجئة . أما طائفة القدرية فيرجح ڤون كريمر أيضا أن أصلها يرجع إلى الأثر المسيحى، إذ قال بفكرة حرية الإرادة بعد فتح العرب لسورية بقليل كاتبان من كتاب الكنيسة، كان كل منهما يعيش فى دمشق ، وكانا على اتصال مستمر بالعرب ، وهما يوحنا الدمشقى وتلميذه تيودور أبو قرة[٣]. وقد أكد « ألفرد جيوم » هذه الصلة التى لاحظها ڤون كريمر بين المرجئة

---

(١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : ٦ .

(٢) مروج الذهب : ٢٢٤ .

(٣) الحضارة الإسلامية : ٦٥ وما بعدها .

وتعاليم المسيحية الشرقية فهو يقول : « منذ القرن السابع الميلادى ( الأول الهجرى ) كان القديس يوحنا الدمشقى يتجادل مع العرب حول معنى اصطلاح لفظى « كلمة » و« الروح » اللذين وصف بهما المسيح فى القرآن. هل هما مخلوقان أم غير مخلوقين ؟ وما هو أصل الشر ؟ هل مصدره الله أم الإنسان ؟ وإذا كتب الله على القاتل أن يقتل فمن الواجب إذن أن يثاب القاتل على تنفيذه لأوامر الله[١] » .

ولما كان فون كريمر يرى أن مذهب المعتزلة كان امتدادا لمذهب القدرية الذى نشأ فى القرن الأول بحكم أن نقطة ابتدائهم كانت مذهب الاختيار وحرية الإرادة ، فهو يقرر أيضا وجود أثر مسيحى فى حركة الاعتزال .[٢] ولكن نلينو يرفض فكرة الربط بين المعتزلة والقدرية أساسا ،[٣] وإن كانت القدرية — فى رأيى — قد هيأت الأذهان لنشوء حركة الاعتزال فى البصرة إذ كانت منتشرة فيها بصورة واسعة حتى إن الخطيب البغدادى يقول : « لو فتشت أهل البصرة وجدت ثلثهم قدرية »[٤]. ولعله يقصد بالقدرية هنا المعتزلة بحكم هذا الارتباط الذى نشير إليه . والحقيقة إن حركة الاعتزال — سواء أكانت امتدادا للمرجئة أم القدرية — نشأت بتأثير الفلسفة اليونانية ، وكان لها أثر عميق فى الحياة الأدبية فى القرن الثانى حتى إننا نجد بعض الشعراء يشاركون فيها — كبشار بن برد مثلا — ويتأثرون بها فى شعرهم تأثرا قويا . وقد أجمل أحمد أمين أثر المعتزلة فى الأدب بصورة عامة فى قوله : « لقد أغنى المعتزلة الأدب من حيث المعانى وقوة العقل وسعة الذهن وتوليد الأفكار العقلية والنظر إلى الكون وإلى الطبيعة وإجراء التجارب عليها ودلالتها على خالقها ، وغاصوا على المعانى غوصا ونقلوا الأدب من لفظ رشيق إلى معنى عميق ، ومن عبارات مجملة منمقة إلى موضوعات واسعة مسهبة . وبعد أن كان الأدب خلوا من الموضوع جعلوا له موضوعا .. ووجهوا الذهن وجهات لم تكن قبلهم[٥] » .

---

( ١ ) الإسلام : ١٢٤

( ٢ ) الحضارة الإسلامية : ٧٢ .

( ٣ ) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : ١٩٢ .

( ٤ ) تاريخ بغداد ١١ : ٢٠٠ .

( ٥ ) ضحى الإسلام ٣ : ٣١٤ .

ويمكننا أن نقول إن أكثر المذاهب الدينية والفلسفية التى كانت شائعة فى القرن الثانى كان لها تأثير بصورة أو بأخرى فى اتجاهات الشعر ، لأن هذه المذاهب كانت خطوطا بارزة فى حياة الثقافة الإسلامية . فكان للروافض والخوارج والسبئية والمرجئة والشيعة وغيرها آثار قوية فى الفكر العربى ظهرت لها انطباعات فى شعر هذا العصر، بل إن انتشار الثقافة اليونانية فى حد ذاتها كان له تأثير عميق يبدو فى ظهور النزعة المسماة « بنزعة التنوير » ويصفها عبد الرحمن بدوى بأنها « تقوم على أساس تمجيد العقل وعبادته ، وعلى فكرة التقدم المستمر للإنسانية ، وتتصل بالنزعة الإنسانية التى ترمى إلى الارتفاع بالقيم الإنسانية الخالصة فى مقابل القيم الإلهية والنبوية ، ونجد هذه النزعة واضحة تماما لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة بعصابة المجان على حد تعبير ما جنها الأكبر أبى نواس . وأخيراً اتصف تنوير هذه الجماعة بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبأ بما سيناله من جرائها »[١]. وسنكشف عن جميع انطباعات هذه المذاهب عند التحدث عن اتجاهات الشعر الموضوعية فى الباب التالى .

وفيما عدا تأثير الثقافة الفارسية والثقافة اليونانية والثقافات الدينية المسيحية وغيرها التى نقلت عن طريق السريان والحرانيين ، نجد أن الثقافة الهندية كان لها أيضا تأثير فى الحياة العقلية فى القرن الثانى إذ شملت حركة الترجمة فى القرنين الأول والثانى كتبا هندية فى الأدب وفى الرياضيات والإلهيات . وللجاحظ نص يؤكد ذلك ، يقول فيه : « وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونانية وحولت آداب الفرس »[٢]. ويبين الجاحظ بعد عبارته تلك ضرورة إتقان المترجم للغتين المنقول منها والمنقول إليها ومعرفته الوثيقة بموضوع الترجمة ، مما يدل على وجود طبقة فى هذا العصر تثقفت بالثقافة الهندية يقول الجاحظ : « ولا بد للترجمان من أن يكون بيانه فى نفس الترجمة فى وزن علمه فى نفس المعرفة . وينبغى أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها حتى يكون فيهما سواء وغاية[٣]»

---

(١) مقدمة كتاب من تاريخ الإلحاد فى الإسلام .

(٢) الحيوان ١ : ٧٥ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٧٦ .

ويوقفنا الجاحظ بعد ذلك على موضوعات الكتب المنقولة إلى العربية سواء أكانت فارسية أم هندية أم يونانية فيقول : « وحسبك ما فى أيدى الناس من كتب الحساب والطب والمنطق والهندسة ومعرفة اللحون والفلاحة والتجارة وأبواب الأصباغ والعطر والأطعمة والالآت »(١). وماعده الجاحظ من هذه الموضوعات إنما يمثل فى الحقيقة ضروب المعرفة وأركان الثقافة التى كانت تسود القرن الثانى . إنها تبين أن العرب قد أقبلوا على ترجمة كل أنواع العلوم والفنون ليبنوا بها حياتهم الفكرية خاصة أن دور الترجمة فى كل أمة ناهضة هو الأساس لما يأتى بعد ذلك من طور الابتكار والإبداع .

والواقع أن الثقافة الهندية كانت من بين الثقافات التى تسربت إلى الفكر العربى عن طريق البصرة إذ كان أهم مركز مأهول فيها منذ القديم هو الأبلة التى كانت الميناء العراقى الرئيسى للتجارة مع الهند حتى لقد عرفت هذه المنطقة عند العرب باسم أرض الهند أو ثغر الهند . ثم كان فتح العرب للسند بعد ذلك عام ٩١ هـ منفذاً جديداً لتسرب الثقافة الهندية إلى الفكر العربى إذ أصبح الجيل السندى عنصراً من العناصر التى يتكون منها المجتمع الإسلامى . وبدأ الموالى والرقيق من السند الذين انتشروا فى أنحاء المملكة الإسلامية ينقلون ثقافة وطنهم الأصلى بالصورة التى عرفناها من قبل ، فانضاف ذلك كله إلى ما قامت به الترجمة من تعريف العرب بالثقافة الهندية وتأثرهم بها بل إقبالهم عليها ، إذ كانت تتضمن فيما تضمنته من علوم وفنون قصصا أسطورية كقصة السندباد وغيرها ، وهى التى كانت أساساً — فيما يقال — لألف ليلة وليلة وما يماثلها من قصص انتشر فى آفاق العالم الإسلامى وعرف به .

ونحن لا نستغرب نشأة الشعر التعليمى فى القرن الثانى إذا علمنا أن الهنود قد ولعوا بهذا النوع من النظم حتى إنهم نظموا قواعد الرياضة والفلك . وربما تأثر شعراء القرن الثانى بطريقة هذا النوع من النظم فأقبلوا يصوغون العلوم المترجمة وغيرها فى شعر عربى ظهر لأول مرة فى هذا القرن .

---

(١) الحيوان ١ : ٨١ .
(٢) تحقيق ما للهند من مقولة : ٧١ .

أما فى ناحية المذاهب والمعتقدات التى كانت تسود القرن الثانى فنجد أن التأثير الهندى كان واضحاً فى بعضها كل الوضوح . ففكرة التناسخ التى ظهرت فى معتقدات بعض الفرق إنما هى فكرة هندية ، حتى إن البيرونى يطلق عليها اسم (علم النحلة الهندية[1] ). ويقول البغدادى إن القائلين بالتناسخ كانوا موجودين قبل ظهور الدولة الإسلامية ، وهم يتمثلون فى صنفين : صنف من الفلاسفة ، وصنف من السمنية .وأصحاب التناسخ من السمنية قالوا بقدم العالم وإبطال النظر والاستدلال ،وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس ، وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت . وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح فى الصور المختلفة . وقد أثر هذا المذهب الخطير فى الفرق الإسلامية التى نشأت بعد ذلك وأهمها فرق الروافض الحلولية وهى : البنانية والجناحية والخطابية والراوندية ، كما أثرت أيضا فى فرق القدرية .[2] ويمكننا أن نرد كثيراً من الشعر المذهبى فى القرن الثانى — ذلك الذى ينكر أصحابه البعث والمعاد — إلى تأثير مثل هذه العقائد الهندية .

ومما تقدم يتبين لنا أن القرن الثانى شهد حركة عقليه ضخمة أمدتها روافد كثيرة ، أولها الثقافة العربية الأصيلة التى تتمثل فى الشعر والقرآن والحديث وفقههما وعلوم اللغة العربية . وقد أحرزت هذه الفروع جميعها تقدما كبيرا فى هذا القرن ، بل إن بعضها خلق فيه خلقا جديدا كالنحو والعروض مثلا . كما جمع التراث الشعرى القديم لأول مرة ودون فى ذلك العصر ، فكان هذا العمل دلالة على بدء استقرار الحياة الأدبية وتطورها بفعل العوامل المختلفة . وهذه الثقافة العربية قد أخذت تهضم منذ انتهاء حركة الفتوح ثقافات الأمم الأجنبية التى استولى العرب على بلادها . وأهم هذه الثقافات الفارسية واليونانية ثم الهندية — كما بينت من قبل . والحقيقة إن الحضارة الإسلامية تبدو — كما وصفها فون جرونباوم — « كأنما تلتهم كل ما تصادفه ،ولكنها مع ذلك كانت تتخير غذاءها تخيراً دقيقا .

---

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ٢٤ .

(٢) الفرق بين الفرق : ١٦٢ ، ١٦٣ .

ومن ثم فقد رحبت بفنون الجدل الإغريقية ، ومنهج التأويل الرمزى ، وسيكلوجية الزهد المسيحى ، كوسائل توسع بها دعامتها الأساسية[١] » .

والحق أن الثقافة العربية بعد أن هضمت هذه الثقافات الأجنبية المختلفة لم تصبح ثقافة محدودة بمكان أو زمان أو جنس ، ولكنها صارت ثقافة عالمية بكل ما فى هذا التعبير من معان . إنها لم تصبح ملكا للعرب وحدهم ولا للفرس ولا لليونان أو الهنود أو السريان ولكنها أصبحت ملكا لشعوب العالم فى ذلك الوقت ، وظل هذا شأنها أمدا طويلا . ومما يدلنا على أن هذا المزيج الثقافى أنتج عقلية عربية جديدة ، ذلك الموقف الجديد الذى وقفه العرب من الفنون التشكيلية من نحت وتصوير . فنحن نعلم أن المسلمين قد وقفوا من هذه الفنون موقفاً سلبيا ، ربما كان بتأثير دافع دينى إذ كانوا يرون فى التصاوير والتماثيل نوعا من الوثنية . وربما كانت سلبيتهم راجعة إلى طبيعة العقلية العربية نفسها كما يرى كارل بكر إذ يقول : « إن فى تصوير الجسم المستقل والشخصية المستقلة المفردة تعبيرا عن الذاتية ، وهذا مما لا يتفق وروح هذه الحضارة »[٢]. وسواء أكان السبب دينيا أم نتيجة التكوين العقلى فإننا نؤكد أن موقف العرب من الفنون التشكيلية قد تغير بعد نقلتهم الحضارية الجديدة . ودليلنا على ذلك امتلاء قصور الأمويين – كقصر خربة المفجر – برسوم إنسانية وحيوانية .[٣] كما يخبرنا الخطيب البغدادى أن قصر الخلد الذى بناه المنصور فى بغداد كانت فوقه قبة خضراء وعليها تمثال فارس يمتطى صهوة جواده وبيده رمح[٤] . ونجد فى الأخبار المنتشرة بعد ذلك أن قصور الخلفاء والأمراء والسراة امتلأت بالرسوم والتماثيل المختلفة . وحتى الحراقات التى صنعها الأمين كانت على هيئة حيوانات وطيور . ويرى بعض الدارسين المحدثين أن الفنانين الذين كانوا يقومون بمثل هذه الرسوم والتماثيل إنما كانوا من الأجانب وبخاصة من الروم ، ولكننى أعتقد غير ذلك .

---

(١) حضارة الإسلام : ٤٠٧ .

(٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ١٥

(٣) انظر : تاريخ سورية ٢ : ١٢٢ .

(٤) تاريخ بغداد ١ : ٧٣ .

فالعرب الذين تمثلوا الثقافات الأجنبية وأخرجوا منها شيئا جديدا لا يصعب عليهم دخول ميدان الفنون التشكيلية والتبريز فيه وخاصة أنهم نجحوا فى ميدان الموسيقى والغناء وظهر منهم أعلام فى هذين الفنين . وحتى على فرض صحة هذا الادعاء فإن إقبال الخلفاء وغيرهم على مثل هذه الفنون يدل على وجود تغير فعلى فى موقف العرب القديم منها . ليس هذا فحسب بل كان الخلفاء — فيما يبدو — يشجعون وجود فنانين من مختلف شعوب الأرض ليزاولوا عملهم فى أنحاء المملكة الإسلامية . ويخبرنا ما سينيون — نقلا عن مصادر صينية — أن الرسامين الصينيين « فان شن » و « ليو — ته » كانا يقطنان بين سنتى ٧٥١ م ، ٧٦٢ م ( أى فى القرن الثانى الهجرى ) فى « يا — كيو — لو » أى عاقولا ، وهو الاسم السريانى للكوفة[١] .

ولا ينبغى أن نترك هذا الفصل قبل أن نحدد موقف شعراء القرن الثانى من هذه الثقافات المختلفة التى كان يزخر بها عصرهم . هل كانوا بمعزل عنها أم أنهم اتصلوا بها ووعوها فظهرت آثارها فى شعرهم ؟ لقد حاول بعض الباحثين أن ينسبوا إلى أبى العتاهية الجهل والبعد عن ثقافات عصره ، وأنه كان مشدودا إلى جراره التى كان يعمل فى صناعتها أو يبيعها . ولكننا لا نصدق من هذا شيئا . وليس ضروريا أن يكون أبو العتاهية قد ذهب إلى المكتب فى صباه أو أن يكون قد تلقى العلم على اسم من الأسماء اللامعة فى عصره فى الفقه أو فى الحديث أو فى الأدب حتى نحكم له بالثقافة والتعلم . ليس هذا ضروريا قط لأن الثقافة فى هذا العصر كانت توجد فى كل مكان : فى البيت وفى الطريق وفى المسجد وفى مجالس الأصحاب من الشعراء أو غيرهم . بل كانت توجد أيضاً عند الوراقين وأصحاب الكتب . ولا نذهب بعيدا إذا قلنا إنها كانت توجد كذلك فى الحانات ودور اللهو وبيوت الريبة . كانت الثقافة فى هذا العصر شيئا طاغيا جارفا تنفعل به النفوس ، وتدور حوله أحاديث المجالس ، كمجلس يحيى بن خالد البرمكى الذى أشرت إليه من قبل — وتنعقد له حلقات الدرس فى المساجد وفى دور العلماء . نحن نؤمن إذن بثقافة شعراء هذا العصر على تفاوت حظهم منها وتنوعها عند كل

---

(١) خطط الكوفة : ٢٦ .

منهم ، وإلا كيف نفسر قول الحصرى القيروانى : « كان محمود الوراق كثيراً ما ينقل أخبار الماضين وحكم المتقدمين فيحلى بها نظامه ويزين كلامه»[١] أو قوله : « كان بشار بن برد خطيباً شاعراً راجزاً صاحب منثور ومزدوج»[٢] أو كيف نفسر زهد أبى العتاهية وما نجده فى شعره من نظرات فلسفية ، وما نحسه من عمق فى أفكاره ، وما نشم من آثار أجنبية فى بعض آرائه ، وكيف نفسر قول أبى نواس :

أَلَمْ تَرَ الشَّمْسَ حَلَّت الحَمَلا ... وقَامَ وَزْنُ الزَّمَانِ فاعْتَدَلا

وَغَنَّتِ الطَّيْرُ بَعْدَ عُجْمَتِها ... واسْتَوْفَتِ الخَمْرُ حَوْلَها كَمَلَا

إلا أن نؤمن بما قاله ابن قتيبة فى ذلك « وكان أبو نواس متفنناً فى العلم قد ضرب فى كل نوع منه بنصيب ، ونظر مع ذلك فى علم النجوم[٣] »بل يثبت ابن قتيبة معرفة أبى نواس بعلم الطبائع لقوله :

سَخُنْتَ مِنْ شِدَّةِ البُرودَةِ حَتَّى م صِرْتَ عِنْدى كَأَنَّكَ النَّارُ

لا يعجبِ السامعونَ من صِفَتى ... كذلك الثَّلْجُ بارِدٌ حارُ

ويفسر ابن قتيبة ذلك المعنى بقوله : « لأن الهند تزعم أن الشىء إذا أفرط فى البرد عاد حارًّا مؤذياً »[٤] وإذا كان أبو نواس على معرفة بعلم النجوم وعلم الطبائع وإذا كان متأثرا بالثقافة الهندية التى أمدت الثقافة العربية بهذين العلمين فإنه كان على علم واسع بالفلك والثقافة الفارسية لغة وأدبا وتاريخا وعوائد ، كما

---

(١) زهر الآداب ١ : ١٢٨ .

(٢) المصدر نفسه ١ : ١٥٠ .

(٣) الشعر والشعراء : ٧٧٣ ويفسر ابن قتيبة هذا المعنى بقوله ( الضمير فى حولها كناية عن الشمس لا الخمر ، ومعنى استيفائها حول الشمس أن الله تبارك وتعالى خلق الفلك والنجوم والشمس برأس الحمل . والنهار والليل سواء ، والزمان معتدل فى الحر والبرد ، فكلما حلت الشمس برأس الحمل فقد مضت سنة للعالم فقد استوفت الخمر حول الشمس كلا ، وإن هى لم يأت لها حول فى نفسها . وإنما أراد أن الشرب يطيب فى هذا الوقت لاعتدال الزمان وتفتح الأنوار وتفجر المياه وغناء الطير فى أفنان الشجر ) .

(٤) الشعر والشعراء : ٧٧٧ .

يتبين لنا من قصيدته فى غلام اسمه بهروز — لو صحت رواية الأصفهانى لها — ، يقول فيها[١] :

حمانى وصلُ أبناءِ القُسُوسِ ... نَجيبُ الفُرْسِ بَهروزُ المجُوسى
نَقِىٌّ فى الولادةِ عن مشوشٍ ... بُرَخُّصُهُ النّصارى للقُسُوس
وعَنْ دَنَسِ اليَهودِ لدى اخْتِتانٍ ... بِمَصِّ القِيحِ يُسْكَبُ فى القُدُوس
وإن قِيل الحَنِيفُ حِمًى وعِزٌّ ... يَقُلْ دِينى تَجَنُّبه كَمُوسى
شريفُ النَّجْرِمن رَهْطِ الكَيُوس ... تَنَاءَى فى المَناسب عن لَعُوس
. . . . . . . . . . . . . . ... . . . . . . . . . . . . . . .

وقد قام بشرح هذه القصيدة أستاذ إيرانى نظراً لما تضمنته من ألفاظ فارسية غريبة ومعتقدات وتواريخ تدل على رسوخ معرفة أبى نواس بهذه الأشياء . كما أنها تدل على ثقافة واسعة فى مختلف فروع المعرفة التى كانت شائعة فى عصره[٢] . فإذا أضفنا إلى ذلك ماذكره لنا الرواة من معرفة أبى نواس الوثيقة

---

( ١ ) هذه القصيدة موجودة فى مخطوطة ديوان أبى نواس رواية الأصفهانى .

( ٢ ) القسوس جمع قس وهو تعريب كشه ، والمشوش سريانية معربة عن مشوشى ومعناها الاجتماع . ويزعمون أن للنصارى ليلة يجتمع فيها العزاب من القسان والرهبان لافتضاض الأبكار ، وأهل العراق يسمونها ليلة الماشوش . المجوس اسم معرب من السريانية وذلك أنهم كانوا يسمون الفرس مكوشى ومعناها فى اشتقاق لغتهم: المتجسسون . والختان عند اليهود فوق الصلاة والصوم عند غيرهم ، فإذا كان سابع المولود احتفلوا وأحضروا ذلك ملأ منهم ، فإذا فرغ الخاتن من الختان قرب إليه قدس من خمر وهو إناء بين القدح والسطل فيكرع الخاتن فيها حتى يملأ فمه منها ثم يرشها على متاع الصبى ويكب عليه فيأخذه فى فمه ويمتص تلك الخمر منه مع القيح الممتزج بها ويجمعها فى القدس فيدار على القوم . وأما كايوس فلك من ملوك الفرس كان فى الدهر الأول ، وعربت العرب هذا الاسم فقالوا قابوس وقلبوا فيه الياء باء .

بغريب اللغة العربية ودقائقها — وهى تظهر فى طردياته خاصة — وبتفقهه فى علوم القرآن والحديث ، وحفظه لآلاف الأشعار القديمة ، استطعنا أن ندرك مدى الثقافة التى كانت عند أبى نواس ، وهو لم يكن بدعاً فيها ، وإنما كان يشترك معه فيها كثرة غالبة من شعراء هذا القرن على تفاوت بينهم بطبيعة الحال . ولعل أثر هذه الثقافة يبدو لنا عند الحديث عن الاتجاهات الموضوعية للشعر فى الباب الثانى من هذا البحث .

والآن وقد استوفينا الحديث عن الحياة الثقافية فى القرن الثانى ، ننتقل إلى ناحية أخرى من عناصر التأثير فى شعر ذلك القرن ، ألا وهى الناحية الاقتصادية .

الفصل الرابع

# التأثير الاقتصادى

الحالة الاقتصادية فى أية دولة تؤثر تأثيراً عميقاً فى كيانها وفى نواحى الحياة فيها ، فلها تأثير إذن فى اتجاهات الشعر لأنه مظهر من مظاهر هذه الحياة . إن الاقتصاد يحدد وجهات الناس فى الحياة ويهيئ لهم سبل التفاؤل أو التشاؤم ، ويشيع فيهم السعادة أو الشقاء . إنه يدعوهم إلى الإيمان أو يؤدى بهم إلى الجحود والنكران ، فإذا قال قائل : إن المال ميزان الشعوب لم يخطئ ولم يتزيد . فالأمم فى كل أدوار التاريخ تقاس بما وصلت إليه حالتها الاقتصادية ، وما بلغه متوسط دخل الأفراد فيها . فلا غرابة إذن فى اهتمامنا بهذه الناحية وبحث قواها المؤثرة فى اتجاهات الشعر فى القرن الثانى .

لقد بدأت الحياة الاقتصادية فى الإسلام ساذجة بسيطة أشد ما تكون بساطة وسذاجة بالنسبة لما طرأ على هذه الحياة من تعقد بعد ذلك. كان الرسول صلوات الله عليه يقوم بتوزيع الفىء الذى يفيئه الله على المسلمين ، كما كان يصرف مال الزكاة فى الوجوه التى أمر بها الله . فلما كان عصر الفتوح وضع العرب أيديهم على كنوز طائلة وأراض خصيبة شاسعة ، ودخل تحت سلطانهم عدد ضخم من البشر يؤدون للدولة الجزية فيتألف منها مورد غزير للمال ينضاف إلى فىء الفتوح ومغانمها فإذا هو شيء كثير لم تألفه الدولة من قبل ، ولم يره المسلمون فى جاهليتهم ولا فى حياة الرسول الكريم . لقد تحير عمر بن الخطاب حين جاءه مال البحرين — وكان قدراً كبيراً — فلم يدر ماذا يفعل به . وحينئذ أشار عليه الهرمزان — الفارسى الأصل — بتدوين الديوان كما تقول بعض الروايات[1] . وقيل إن عمر حين جبي إليه خراج العراق بالشام جمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « إنى قد رأيت أن أفرض العطاء لأهله ، فقالوا : نعم رأيت الرأى يا أمير المؤمنين ، قال :

---

(١) كتاب الوزراء والكتاب : ١٧ .

فيمن أبدأ : قالوا : بنفسك . قال : لا ، ولكن أضع نفسي حيث وضعها الله وأبدأ بآل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ففعل فكتب عائشة أم المؤمنين رحمها الله فى اثنى عشر ألفاً ، وكتب سائر أزواج النبى صلى الله عليه وسلم فى عشرة آلاف وفرض لعلى بن أبى طالب فى خمسة آلاف ، وفرض مثل ذلك لمن شهد بدراً من بنى هاشم[1] » .

وفرض العطاء على هذه الصورة قد أثر تأثيراً خطيراً فى الحياة الاقتصادية للجماعة الإسلامية إذ خلق شيئاً فشيئاً طبقة أرستقراطية غنية ، يأتيها رزقها رغداً دون أن تنهض بعمل ما فى مقابل ما يدخل إليها من أموال . ذلك أن أساس فرض العطاء كان يرتكز على ناحيتين : القرابة من رسول الله ، والسابقة فى الإسلام . ولهذه القرابة ولتلك السابقة درجات ودرجات . وبهذا لم يرع عمر فى فرض العطاء ذلك المقابل الذى لا بد أن تأخذه الدولة فى صورة عمل وجهاد . ثم حدث أيام عثمان ذلك التطور الاقتصادى الخطير — الذى سبق أن أشرنا إليه — ونعنى به اقتراحه أن ينقل إلى الناس فيئهم حيث أقاموا من بلاد العرب ، فلا يقيم فى الأمصار إلا من كان له فى الإقامة فيها أرب . وقد ترتب على هذا الاقتراح وعلى إسراف الدولة فى إقطاع أراضيها ، ظهور الملكيات الضخمة فى العراق وغيره من الأقاليم ، ونشوء طبقة جديدة من الناس أسماها طه حسين « البلوتقراطية » وهى تمتاز بكثرة المال وضخامة الثراء وكثرة الأتباع بالإضافة إلى أرستقراطيتها التى تأتيها من المولد . وظهور هذه الطبقة أوجد عدم توازن فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية على السواء إذ جعل الهوة واسعة بين طبقتين من الناس : الأولى هذه الطبقة الفاحشة الثراء التى لا عمل لها إلا التبطل واللهو ، والأخرى الطبقة الكادحة التى تزرع الأرض وتعمل فى الصناعة ، وتشقى فى سبيل أولئك السادة ومن أجل الحصول على فتات موائدهم . وترتب على فقدان التوازن فى الحياة الاقتصادية انعدام الاستقرار فى الحياة السياسية والاجتماعية على السواء ، وكان ظهور الدولة الأموية

---

(١) فتوح البلدان : ٥٤٨ ويروى أبو عبيد القاسم بن سلام أن عمر فرض لأزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم اللاتى نكح نكاحاً فى اثنى عشر ألف درهم اثنى عشر عشر ألف درهم ، وفرض لجويرية وصفية ستة آلاف ، وفرض للمهاجرين الذين شهدوا بدراً خمسة آلاف خمسة آلاف وللأنصار الذين شهدوا بدراً أربعة آلاف أربعة آلاف (الأموال : ٢٢٤) .

تأكيداً لفقدان هذا التوازن الاقتصادى وانعدام الاستقرار فى الحياة السياسية والاجتماعية، لأن الأمويين استخدموا فكرة العطاء استخداماً سيئاً فأخضعوه للتيارات السياسية فى عصرهم وجعلوه سلاحاً ضد أعدائهم ونعيماً مباحاً لأنصارهم. ولم يتورعوا أن يحرموا منه بعض مستحقيه أو ينقصوه منهم — كما أنهم كانوا يضاعفونه لمن يشاءون حتى يكفوا غربهم أو يضمنوا سكوتهم. مثلما فعلوا مع عبد الله بن جعفر وأهل الحجاز بصفة عامه[١].

ونتج عن ذلك كله زيادة الهوة الاقتصادية بين الطبقتين اللتين تحدثنا عنهما، ذلك أن العطاء زاد فى أيدى الطبقة التى كان مفروضاً لها هذا العطاء فازدادت غنى وجاهاً. وازدادت أراضى وأتباعاً. أما الطبقة الأخرى فظلت محرومة من العطاء بل إنها قد تعرضت لضغط اقتصادى مستمر طوال حكم بنى أمية. ذلك أن إنفاق الأمويين المستمر بقصد تثبيت سياستهم عرض دولتهم لهزات اقتصادية مستمرة فكانوا يلجئون إلى زيادة فرض الضرائب بأنواعها المختلفة. ولا يجدون غير هذه الفئة الفقيرة المستضعفة ليرهقوها بزيادة هذه الضرائب. والحقيقة إن ما فرضه عمر بن الخطاب من ضرائب على أهل البلاد المفتوحة كان معتدلا غاية الاعتدال، وكان — فيما يقول المؤرخون — أقل مما كان مفروضاً عليهم من قبل حكوماتهم الأصلية قبل الفتح الإسلامى، ولكن الأمويين زادوا مبالغ الجزية والخراج زيادة كبيرة، فمثلا كانت الجزية المفروضة على أهل الجزيرة عبارة عن دينار ومدين من القمح وقسطين من الزيت وقسطين من الخل فى العام عن كل رجل، فلم يرض عبد الملك ابن مروان بذلك، وبعث إلى عامله فأحصى الرءوس واعتبر الناس كلهم عمالا بأيديهم، وحسب ما يكسبه العامل سنته كلها ثم طرح من ذلك نفقته فى طعامه وأدمه وكسوته، وطرح أيام الأعياد فى السنة كلها فوجد أن الذى يحصل بعد ذلك فى السنة لكل فرد أربعة دنانير فألزمهم ذلك جميعاً وجعلهم طبقة واحدة[٢].

ولم يكتف الأمويون بذلك بل فرضوا ضرائب إضافية كالرسوم على الصناعات والحرف — ونحن نعلم من كتب الأقدمين أنها كانت جميعها فى أيدى الموالى

---

(١) انظر: الإدارة الإسلامية فى عز العرب: ٨٢.
(٢) الخراج لأبى يوسف: ٣٩٢، ٣٩٤.

والأعاجم – كما فرضوا رسماً على من يتزوج أو يكتب عرضاً[١]. وفى الوقت نفسه أيضاً أرجعوا الضرائب الساسانية التى تسمى ( هدايا النوروز والمهرجان ) فالجهشيارى يذكر أن معاوية « طالب أهل السواد أن يهدوا له فى النوروز والمهرجان . ففعلوا ذلك فبلغ عشرة آلاف درهم[٢] » ولو نظرنا فى أساس طريقة تحصيل الضرائب فى العهد الإسلامى وجدنا أنها كانت قسمين : ضرائب الجزية وضرائب الخراج . أما الجزية فهى كما يقول أبو يوسف « واجبة على جميع أهل الذمة ممن فى السواد وغيرهم من أهل الحيرة وسائر البلدان من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والسامرة ، ما خلا نصارى بنى تغلب وأهل نجران خاصة . وإنما تجب الجزية على الرجال منهم دون النساء والصبيان ، على الموسر ثمانية وأربعون درهماً ، وعلى الوسط أربعة وعشرون ، وعلى المحتاج الحراث العامل بيده اثنا عشر درهماً يؤخذ ذلك منهم فى كل سنة . وإن جاءوا بعرض قبل منهم مثل الدواب والمتاع وغير ذلك . ولا يؤخذ منهم فى الجزية ميتة ولا خنزير ولا خمر . ولا تؤخذ الجزية من المسكين الذى يتصدق عليه ، ولا من أعمى لا حرفة له ولا عمل ، ولا من ذمى يتصدق عليه ، ولا من مقعد ، ولا تؤخذ الجزية من الشيخ الكبير الذى لا يستطيع العمل ولا شىء له ، وكذلك المغلوب على عقله[٣] » .

وأساس تحصيل الجزية كما يذكره أبو يوسف فى هذا النص ، إنما وضع فى أيام عمر بن الخطاب . وهذه الفئات التى استثناها هى نفسها – فيما يبدو – التى أقرها عمر أيضاً . أما قيمة الجزية فلا ندرى أكانت مساوية لهذه المبالغ قبل عهد الأمويين ولهذا أعادها العباسيون إلى ما كانت عليه من قبل ليرفعوا عن كاهل أهل الذمة تلك الزيادة التى أرهقهم بها الأمويون ؟ أعتقد ذلك . ونظرة واحدة إلى ما فرضه العباسيون من جزية على الحراث العامل بيده وهى « اثنا عشر درهما » وما فرضه عليه الأمويون « أربعة دنانير » تظهرنا على الفرق الكبير بين السياسة الاقتصادية التى اتبعها هؤلاء وأولئك .

---

( ١ ) تاريخ الطبرى ٨ : ١٢٩ .
( ٢ ) الوزراء والكتاب : ٢٤ .
( ٣ ) الخراج لأبى يوسف : ١٢٢ .

ليس هذا فحسب ، بل إن الأساس الذى وضعه المسلمون الأولون وهو إسقاط الجزية والخراج عمن أسلم تمشيا مع سياسة الفتوح الإسلامية التى كان أساسها نشر الدعوة الإسلامية لا التوسع الاقتصادى وجمع الغنائم والأسلاب كما يدعى المستشرقون . حتى هذا الأساس لم يأخذ به الأمويون إذ أدركوا أن دولتهم ستتعرض لأزمة اقتصادية خانقة نتيجة دخول عدد كبير من الذميين فى الإسلام تخلصاً مما عليهم من ضرائب باهظة . ولم يتورع الحجاج أن يعيد فرض الجزية والخراج على من أسلم منهم[1] فكأن سياسة الأمويين الاقتصادية كانت مؤسسة على هذا المبدأ الجديد « المال قبل الإسلام » وهو مبدأ خطير لا من ناحية الدين فحسب ، بل من الناحية الاقتصادية أيضاً ، فقد ضج الموالى من سياسة الحجاج المنافية لما أوجبه الإسلام ، وأخذوا يتكتلون ضد الدولة ويخرجون مع الخارجين عليها . وكان الدافع الاقتصادى له أثر بالغ فى حركاتهم التى قاموا بها ضد الأمويين يقول جورجى زيدان فى ذلك : « كان عمال بنى أمية يجورون على أصحاب الأرض من أهل الذمة فى التحصيل ونحوه ، وكان الخراج يومئذ على المساحة ، فيؤخذ على الأرض مال معين زرعت أم لم تزرع . . . والظاهر أن الضغط على أهل القرى وأصحاب الأرض حمل بعضهم على الإسلام احتماء به ولكن الحجاج كتب إلى الأمصار « إن من كان له أصل فى قرية فليرجع إليها لتؤخذ منه الجزية والخراج فخرج الناس وهم يبكون وينادون : يا محمداه ! يا محمداه ! فاضطروا إلى الانضمام إلى ابن الأشعث على الحجاج[2] » وإلى مثل هذه النتيجة توصل أيضاً أحد الباحثين إذ قال إن سياسة إخراج أهل القرى من قراهم كانت لها نتائج اقتصادية وسياسية خطيرة ، ذلك أن هؤلاء الخارجين كانوا اليد العاملة فى المدن ، فلما خرجوا منها تدهورت الحالة الاقتصادية فيها . وحين عاد الخارجون وبخاصة إلى الكوفة بعد وفاة الحجاج وجدوا الفرصة سانحة لنشر مبادئ التشيع لأنهم كانوا قد أصبحوا فى قراهم من غلاة الشيعة[3] .

---

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ٣٥ .
(٢) تاريخ التمدن الإسلامى ٢ : ٢٤ .
(٣) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٨ .

وهذه السياسة المالية العنيفة التى اتبعها الحجاج مع الموالى كان للعرب منها نصيب أيضاً، ذلك أن الحجاج لم يعف العرب الذين تملكوا أرضاً من أرض الخراج من أن يدفعوا ما عليها منه . ولم يكن ذلك النظام موجوداً من قبل ، فأثارت هذه السياسة ثائرة العرب أيضاً[١] .

وظل ذلك الوضع الاقتصادى الجديد على ما هو عليه حتى ولى عمر بن عبد العزيز الخلافة وشكا إليه الموالى سوء وضعهم الذى لايتفق مع ما جاء به الإسلام، فوضع عمر حلا وسطاً يحفظ لخزانة الدولة حقها . وفى الوقت نفسه يخضع للمبدأ الإسلامى، وتم ذلك عن طريق إعفاء من أسلم من الجزية واعتبار الخراج إيجاراً لأرض الخراج ، كما ألغى عمر الضرائب الإضافية التى فرضها الخلفاء السابقون كهدايا النوروز والمهرجان ورسوم الزواج وما أشبه[٢]. ولكن ما لبث الأمر أن عاد إلى ما كان عليه بعد وفاة عمر إذ كتب خلفه إلى عماله « أما بعد فإن عمر كان مغروراً فدعوا ما كنتم تعرفون من عهده وأعيدوا الناس إلى طبقتهم الأولى أخصبوا أم أجدبوا ، أحبوا أم كرهوا ، حيوا أم ماتوا »[٣]

وهذه السياسة التى وضعها عمر بن عبد العزيز كانت جديدة فى النظام الاقتصادى فى الإسلام من الناحية الشكلية ، ذلك أنها فرقت بين الخراج والجزية ، فاعتبرت الجزية متعلقة بالشخص فلا تقع إلا على غير المسلمين . أما الخراج فصار يعتبر متعلقاً بالأرض المنزرعة ، لهذا وجب أن يدفعه المسلمون أيضاً إذا كانوا يملكون أرض خراج . وبهذه الطريقة استطاع عمر أن يجنب الدولة كارثة اقتصادية لو أنه اتبع المبدأ الإسلامى برفع الجزية والخراج عمن أسلم دون أن يجد له بديلا يعوض الدولة عن هذا النقص المالى الكبير .

وقد انتقد بعض المستشرقين مثل ڤون كريمر ، وأوجست مولر سياسة عمر بن عبد العزيز المالية ، وجعلوها من الأسباب الرئيسية التى أدت إلى انهيار الدولة الأموية . ولكن ڤلهوزن قد رد عليهم بأنهم يتصورون الأحوال الواقعة فى ذلك

---

(١) تاريخ الدولة العربية : ٢٧٠ .
(٢) تاريخ الطبرى ٨ : ١٢٩ .
(٣) العصر العباسى الأول : ١٢ .

العصر تصوراً خاطئاً . ذلك أن الأمور كانت قد اضطربت فعلا قبل عهد عمر بن عبد العزيز ،وأن اضطراب الخراج أيضاً كان موجوداً قبله[١]، والحقيقة التى ينبغى أن تقال أيضاً إن سياسة عمر تجاه الموالى من الناحية السياسية والاقتصادية على السواء كان من الممكن أن تعقب خيراً كثيراً للدولة الأموية لولا حدوث الانتكاس الخطير فى هذه السياسة بعد وفاة ذلك الخليفة الذى كان يتصرف فى حدود ما أنزله الله .

وفى عهد نصر بن سيار آخر ولاة خراسان من قبل الأمويين ، وضع للخراج نظام جديد بأن جعل مقداره ثابتاً لا يتغير ، يفرض على مختلف مناطق أرض الخراج ، ولهذا كان لابد أن يساهم فيه ملاك الأرض جميعاً بنسبة ما يملكون سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين ، عرباً أم فرساً[٢]. ومثل هذا النظام ربما أفاد الدولة نفسها بتثبيت مواردها من الخراج ، ولكنه لم يكن فى صالح الممولين على أية حال ، بل ربما زاد الأمر سوءاً لاضطرارهم إلى دفع مبلغ ثابت لا يتناسب تماماً مع غلة الأرض .

وهكذا نجد أن الحالة الاقتصادية فى العصر الأموى لها تأثير خطير من نواح مختلفة ، وهى التى عجلت بنهاية الأمويين أنفسهم ، لأن مخاصمتهم للموالى فى الناحية الاقتصادية حولت دفة الأمور إلى ثورة سياسية واقتصادية واجتماعية عارمة ،جرفت فى طريقها كل شىء، وأحدثت انقلاباً خطيراً كان لا بد من حدوثه بتغير الوضع الاقتصادى للموالى ، وهم الطبقة الغالبة على المجتمع الإسلامى فى ذلك العصر .

ومما لا شك فيه أن سياسة الأمويين الاقتصادية قد ظهر صداها فى شعر القرن الأول وأوائل الثانى .وقد وصف ذلك شوقى ضيف فقال : «إن الشعر فى بنى أمية مثل الحياة الاقتصادية من جميع أطرافها ، وما أصابها من تطور ، فهو من جهة صور نظم الدولة الاقتصادية وما اعتور تطبيقها من خلل واضطراب ، وهو من جهة ثانية صور ضرورة المال فى حياة العرب الجديدة ، وهى ضرورة اتسع تأثيرها فى محيط الشعر وخطوطه واتجاهاته[٣]» .

---

(١) تاريخ الدولة العربية : ٢٩٦ .  (٢) المصدر نفسه : ٢٧٢ .

(٣) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ١٠١ .

وكان للموالى ما أرادوا من الانقلاب العباسى الذين كانوا هم أداته . فأسقطت الجزية عمن أسلم وخففت الضرائب الأخرى. فنجد مثلا أن المنصور ألغى الضريبة النقدية التى كانت تفرض على الحنطة والشوفان وأحل محلها نظام المقاسمة وهو وضع الضرائب نوعياً بنسبة خاصة من المحصول(١) . كما سمح العباسيون للأعاجم بالانضمام إلى صفوف الجيش وفرضوا لهم العطاء بحسب الجنس أو البلد(٢) . ولم يكن ذلك العمل فى الحقيقة بدعاً فى الإسلام فقد سبق لعمر بن الخطاب أن سوى فى العطاء بين العرب والموالى إذ فرض لأهل بدر المهاجرين من هؤلاء وأولئك خمسة آلاف ، كما فرض للأنصار ومواليهم أربعة آلاف أربعة آلاف(٣) .

ومنذ تولى العباسيون حكم الدولة الإسلامية قبل منتصف القرن الثانى ببضع عشرة سنة ، تغيرت الأوضاع الاقتصادية تغيراً كبيراً عما كانت عليه أيام الحكم الأموى . فقد ازدهرت التجارة فى عهدهم ازدهاراً لم تشهده من قبل . صحيح إن التجارة قد انتقلت من الجزيرة العربية إلى الطريق الشرقى الذى يبدأ من الأبلة على الخليج الفارسى ويساير الفرات إلى أنطاكية فيصل بذلك بين الشرق والغرب — قبل العصر العباسى بسنوات طويلة ، ومع ذلك لم تزدهر التجارة فى العصر الأموى إلا قليلا . وسبب هذا — فى رأيى — يرجع إلى عوامل كثيرة : منها ذلك العداء المستحكم بين الأمويين وأهل العراق مما أشاع الفتن والاضطرابات ، وولد قلاقل كثيرة ، فى حين أن ازدهار التجارة لا يتأتى إلا فى جو الاستقرار السياسى للدولة . وسبب آخر لهذه القضية يتمثل فى هذه التفرقة التى خلقها الأمويون بين العرب والموالى ، ثم هذه الضرائب الكثيرة التى أثقلوا بها كاهل الموالى والأعاجم بصفة عامة مما تسبب فى إشاعة اضطراب اقتصادى ، وشل حركة التجارة لأن جزءاً كبيراً من أفراد هذا المجتمع — وهم الموالى والأعاجم — لم يكن فى قدرتهم الشراء والمعاملة التجارية فى نطاق واسع لخلو أيديهم من المال .

وسبب آخر أراه من أهم الأسباب ، يرجع إلى هذه الحروب المتواصلة التى

---

(١) النظم الإسلامية : ٢٨٧ .

(٢) تاريخ التمدن الإسلامى ١ : ١٧٩ .

(٣) الأموال : ٢٣٥ .

خاضها الأمويون وأنفقوا فيها أموالا طائلة وجهوداً كبيرة . صرفتهم عن العناية بالحياة الاقتصادية ، في الوقت الذي تميز فيه العصر العباسي بالاستقرار النسبي وتوقف حركة الفتوح تقريباً .

لهذه الأسباب جميعاً لم تزدهر التجارة في العصر الأموي مثلما ازدهرت في عصر العباسيين الذي أصبح فيه العراق مركزاً للحياة الاقتصادية الدائبة الحركة . وكانت البصرة هي القلب النابض لهذه الحياة ، إذ اجتمعت فيها صنوف التجارة وامتدت علائقها الاقتصادية شرقاً إلى الهند والصين ، وغرباً إلى أقصى بلاد المغرب وجنوب الحبشة ، وكانت السفن ترسو في مينائها وتحمل أصناف التجارات من الأقمشة والأطياب وغيرها . وقد تكاثرت الثروة فيها بتكاثر الناس القادمين إليها للاتجار أو للإقامة، حتى لقد بلغ ما جبته الحكومة من أحد التجار البصريين مائة ألف دينار في عام واحد(١) . وهذا المبلغ يصور لنا مدى الثراء الذي كان يصيبه تجار البصرة والذي كان يصيب الحكومة العباسية بالتالي .

وبسبب ازدهار الحياة الاقتصادية في البصرة في القرن الثاني تضاعف عدد سكانها بضع مرات حتى بلغوا نصف مليون نسمة بدليل المال الذي فرقه فيهم أبو جعفر المنصور وكان ألف ألف درهم فلم يصب الرأس منهم إلا درهمين(٢) . وكان من نتيجة هذا الاستقرار الاقتصادي في البصرة وهذا الثراء ظهور حركة علمية نشطة من علماء الكلام وغيرهم ، كما نشأت في الوقت نفسه طبقة من المجان الإباحيين المستهترين بجميع القيم . وظهور هذين التيارين المتضادين كان نتيجة طبيعية لتدفق الأموال وشيوع الرخاء في هذه المدينة التجارية النشطة .

ولم تلبث بغداد بعد إنشائها أن نافست البصرة في ثروتها ورخائها . ولم يغفل المنصور — عند اختيار موقعها — عن أهمية الوضع الاقتصادي في حياة هذه المدينة ، فهو يقول : « إنما أريد موضعا يرتفق الناس به ويوافقهم مع موافقته لي ، ولا تغلو عليهم فيه الأسعار ولا تشتد فيه المئونة ، فإني إن أقمت في موضع لا يجلب إليه من البر والبحر شيء غلت الأسعار وقلت المئونة وشق ذلك على الناس(٣)

(١) تاريخ التمدن الإسلامي ٢ : ١٧٧ .
(٢) حضارة الإسلام في دار السلام : ٥ .
(٣) تاريخ الطبري ٩ : ٢٣٩ .

وقد ظل المنصور مهتماً أشد الاهتمام برعاية الحياة الاقتصادية فى جميع أنحاء مملكته حتى إنه كان يكلف ولاة البريد فى الآفاق كلها — كما يقول الطبرى — بأن يكتبوا إليه كل يوم بسعر القمح والحبوب والأدم ، وبسعر كل مأكول . فإذا رأى الأسعار على حالها أمسك ، وإن تغير شىء منها عن حاله كتب إلى الوالى والعامل هناك وسأل عن العلة التى نقلت ذاك عن سعره ، فإذا ورد الجواب بالعلة تلطف لذلك حتى يعود سعره إلى حاله[١] .

وهذا الاهتمام الكبير باستقرار الأوضاع الاقتصادية وتثبيت أسعار السلع الضرورية التى هى عماد الناس فى حياتهم فى كل مجتمع إنسانى ، قلما نجده عند خلفاء بنى أمية فى القرن الأول وأوائل الثانى . لهذا لا نستغرب ذلك الرخاء العظيم الذى ساد الحياة الإسلامية حتى عصر هارون الرشيد ، كما لا نستغرب ذلك الثراء الفاحش الذى بلغته الدولة فى سنوات قلائل من الحكم العباسى ، ذلك أن غنى الأفراد يستتبع فى ميزان الاقتصاد غنى الدولة . وقد جاء فى بعض المصادر أن الضرائب بلغت فى عهد هارون ما يقرب من اثنين وأربعين مليوناً من الدنانير عدا الضريبة العينية التى كانت تؤخذ من غلة الأرض[٢] .

ومع أن الضرائب قد كثرت وتنوعت أيام العباسيين تنوعاً كبيراً إلا أننا لم نسمع تذمراً بين الناس من ثقل هذه الضرائب ، والسبب فى ذلك أنها كانت تتناسب — فيما يبدو — مع الرقى الاقتصادى الذى بلغته الدولة فى شتى المرافق ، فمن الضرائب الجديدة التى فرضها العباسيون أعشار السفن ، وأخماس المعادن والمراصد ( الجمارك ) وغلة دار الضرب ( وكانت العملة سلعة تباع وتشترى ) ، والملاحات والأسماك والمستغلات ( وهى أراض للسلطان مؤجرة ) ، وضرائب الصناعة إلى ما سوى ذلك[٣] .

ومن تنوع هذه الضرائب نستطيع أن ندرك أن الدولة العباسية لم توجه عنايتها إلى التجارة والزراعة فحسب ، ولكنها وجهت عناية كبيرة إلى الصناعة . وقد أشار إلى ذلك « سيديو » فقال إنهم استثمروا مناجم الحديد بخراسان ومناجم الرصاص

---

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٣١٤ . (٢) تاريخ الإسلام ٢ : ٢٦٢ .
(٣) تاريخ التمدن الإسلامى ٢ : ٧٥ .

بكرمان ، كما استخرجوا القار والنفط وطين الصينى ، ورخام تبريز ، والملح الأندرانى ، والكبريت بمهارة ، وفى عهدهم بلغت صناعة النسيج فى الموصل وحلب ودمشق قدراً عظيماً من الرقى ، كما تقدمت الفنون الصناعية الأخرى تقدماً كبيراً[١]. ويضيف جميل الملور أن الفرس فى عهد العباسيين كانوا ينفردون بصناعة الصياغة ، وقد بلغوا من إجادتهم فى تلك الصناعة الغاية بحيث كانوا يرصعون الزجاج بالجواهر ويكتبون عليه بالذهب المجسم ، ويصنعون للملوك أقداحاً تقيد الأبصار حسناً وإشراقاً ، ويتخذون على الجامات صوراً يحكون صناعتها بالرسم إلى مماثلة الحقائق[٢].

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن العباسيين قد أنشأوا لأول مرة صناعة هامة جداً بالنسبة للحياة الثقافية وتقدم الحركة العلمية . ونعنى بها صناعة الورق . فحتى أوائل القرن الثانى كان الورق يستورد من مدينة كاشغر بالصين ، ولهذا كان وجوده شحيحاً وكانت أثمانه عالية حتى إن أبا نواس كان يقول :

أُرِيدُ قِطْعَةَ قِرطاسٍ فَتُعْجِزُنى ... وَجُلُّ صَحْبى أَصحابُ القراطيس

وقبل أبى نواس كان عمر بن العزيز يأمر كتابه بجمع الخط حتى لا يسرفوا فى استخدام الورق ، ولهذا كانت كتبه إنما هى شبر ونحوه[٤].

وهذه النهضة الصناعية كانت من بين أسباب الثروة التى أحرزتها الدولة الإسلامية أيام العباسيين ، كما كانت من أسباب وعوامل الرقى الفكرى والنهضة العلمية بمظاهرها وفروعها المختلفة . وقد أسهمت فى إشاعة عناصر الرخاء والطمأنينة بين طبقات الشعب على اختلافها فى القرن الثانى ، فكان الأغنياء يقيمون القصور الرائعة التى كانت وما تزال مثاراً للخيال ودلالة على الترف على أذهان الناس ممن يقرأون ألف ليلة وليلة وما أشبه . ويصف لنا المؤرخون قصوراً تبدو كالأساطير والأحلام كقصر محمد بن سليمان الهاشمى الذى بناه على شاطئ أحد الأنهار

---

(١) تاريخ العرب العام : ٢٢١ .
(٢) حضارة الإسلام فى دار السلام : ٢٣ .
(٣) ديوان أبى نواس : ١٢٦ .
(٤) كتاب الوزراء والكتاب : ٥٣ .

واتخذ فى جنانه المها والغزلان والنعام وأنواع السباع والطيور المغردة ، وكغيره من القصور التى كانت حوائطها مكسوة بالوشى والديباج ورقائق الذهب والأحجار النفيسة ، والتى كانت مجالسها فتنة للناظرين بما فيها من فرش فاخر ومتاع ثمين . وكان الفقراء ومتوسطو الحال يحيون حياة كريمة ليس فيها ذل الفاقة والعوز ، وذلك نظراً لرخص أثمان السلع الضرورية وتوفر أنواع المآكل ، فكانت أسواق بغداد عامرة بالمتاجر والبضائع . وكان لكل تجار وتجارة شوارع معلومة وصفوف فى تلك الشوارع وحوانيت عراض . فكنت تجد سوق البزازين وسوق الجزارين وسوق الدجاج وسوق الطعام ومحلة أصحاب الصابون ، وهكذا ، كل أهل تجارة معتزلون عن غير تجارتهم[١] وكانت أسواق البصرة والكوفة لا تقل عن بغداد إن لم تزد فى مظاهر رخائها ورواج سلعها ، حتى إن سوق الكوفة كان فيه مكان لباعة الأزهار كالبنفسج والزنبق[٢] .

ومما يدلنا على اختلاف النظام الاقتصادى فى العصر العباسى عن نظام الأمويين تلك الملاحظة الطريفة التى سجلها ابن خلدون حين قال إن أعطية بنى أمية كان أكثرها من الإبل ، أما فى عصر العباسيين فقد أصبحت الأعطية من أحمال المال وتخوت الثياب وأعداد الخيل بمراكبها[٣] . وقد علل ابن خلدون ذلك بأن الأمويين كانوا يأخذون بمذاهب العرب ، وربما كان لذلك السبب نصيب من الصحة ، ولكنه ليس السبب الأهم : فتطور الحياة الاقتصادية هو الأساس الأول لوجود مثل هذا الفارق .

ولعل خير ما يصور لنا تطور الحياة الاقتصادية فى القرن الثانى ذلك البيان الذى سجله الخطيب البغدادى وضمنه أسعار الحاجيات أيام الخليفة أبى جعفر المنصور ، فهو يذكر لنا أن الكبش كان بدرهم ، والحمل بأربعة دوانق ، والتمر ستين رطلا بدرهم ، والزيت ستة عشر رطلا بدرهم ، والسمن ثمانية أرطال بدرهم[٤] . وهذه الأثمان خيالية فى رخصها خصوصا إذا قورنت بدخل الأفراد فى ذلك العصر ،

---

(١) بغداد فى عهد الخلافة العباسية : ٥٩ .
(٢) خطط الكوفة : ٢٦ .
(٣) تاريخ ابن خلدون : ١ : ٢١١ .
(٤) تاريخ بغداد ١ : ٧٠ .

ونقصد بهم الأفراد العاديين كجنود الجيش مثلا . فقد كان عطاء المقاتل يتراوح فى بعض الأقوال بين مائتين وألف وخمسمائة درهم سنويا ، يدفع له فى المحرم عند بداية السنة الهجرية[١] ، أى أن راتب الجندى كان يتراوح بين عشرين ومائة وعشرين درهما فى كل شهر . وجاء فى قول آخر إن عطاء الجندى العادى كان يبلغ تسعمائة وستين درهما سنويا أى بواقع ثمانين درهما فى الشهر ، وكان للفارس ضعف هذا المبلغ ليتمكن من الإنفاق على فرسه . ثم تناقصت قيمة هذا العطاء حتى صار فى زمن المأمون بواقع عشرين درهماً فى الشهر للجندى العادى[٢] .

ولو أننا افترضنا صحة أقل مبلغ للعطاء ذكره المؤرخون وهو عشرون درهما ، لكان شيئا كبيرا بالنسبة لأثمان السلع فى أيام المنصور . ولكن هذه الأثمان لم تظل كما هى بطبيعة الحال ، بل أخذت فى التزايد شيئا فشيئا دون أن تزاد قيمة العطاء — إن لم تنقص فى بعض الأحيان — مما أحدث فى النهاية اضطرابا اقتصاديا فى مجتمع القرن الثانى ظهر أثره فى عهد الأمين حين تكشفت بغداد عن جانبها الفقير البائس كما بينا فى فصل سابق . ويمكننا أن نتمثل هذا الاضطراب إذا علمنا أن أثمان المواد الضرورية قد تضاعفت عدة مرات فى أيام الرشيد ، فقسط الزيت أصبح يساوى تسعة دراهم ، والشاة بلغت ستة دراهم . أما الألبسة والمنسوجات فكانت أسعارها تختلف بطبيعة الحال تبعا للمواد المصنوعة منها ، وحسب المهارة الفنية فى صنعها . ومع ذلك كان سعر القميص العادى المصنوع من القطن أربعة دراهم ، أما كساء الخز الذى كان يلبسه الأغنياء فكان ثمنه لا يقل عن أربعمائة درهم[٣] .

وهكذا لم يدم ذلك الرخاء الذى بدأ مع قيام الدولة العباسية حوالى منتصف القرن الثانى . ومما ساعد على انقضائه إسراف الخلفاء العباسيين فى إنفاق المال إسرافا بلغ حد الخيال ، حتى إن بعضهم كان إذا أعجب بالشاعر أو المغنى وطرب له ، حكمه فى أخذ ما يشاء من الأموال وأعطاه رقعة بذلك إلى خازن بيت المال[٤] .

لهذا بدأ الانهيار يأخذ طريقه إلى بناء الحياة الاقتصادية قبيل انتهاء القرن الثانى

(١) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٣٢ .

(٢) تاريخ التمدن الإسلامى ١ : ١٨٢ .

(٣) التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية : ١٥٤ وما بعدها .

(٤) انظر تاريخ بغداد ١٢ : ٢٥ .

بقليل . ولكن حدوث الفتنة بين الأمين والمأمون عجل بأسباب هذا الانهيار . ذلك أن حصار جيوش المأمون لبغداد أصاب اقتصادها إصابة خطيرة لم تبرأ منها بعد ذلك قط . ولقى سكانها أشد العنت والإجهاد إذ انقطع وصول المؤن إليها وغلت أسعار ما بقى من السلع لدى التجار(١) .

وقد كانت هذه المأساة الدامية سبباً فى ظهور قصائد شعبية رائعة التصوير تفيض بالحزن والألم ، وتصف كل ما اكتنف الحياة فى بغداد من غلاء الأسعار وهول الحرب ، وصولة الفقراء البائسين وشذاذ الآفاق ، إلى غير ذلك مما سنتحدث عنه فى موضعه من الباب الثانى .

وإلى هذا الحد نكون قد استعرضنا أغلب المؤثرات التى انفعلت بها الحياة فى القرن الثانى الهجرى ، والتى ظهرت آثارها بوضوح فى شعر هذا القرن بل هى التى حددت اتجاهاته فى الشكل والموضوع على السواء ، وهذا ما سنتناوله فى الفصول التالية .

---

(١) انظر : تاريخ الطبرى ١٠ : ١٨٥ .

# الباب الثانى

## الاتجاهات الموضوعية

- مقدمة : العبث والانتحال فى شعر القرن الثانى :

طريقة دراسة شعر هذا القرن : البيئات ، المدارس ، الاتجاهات .

- الفصل الأول : الاتجاهات العامة :

بدء حركة التجديد – تأثير الكوفة – الوليد بن يزيد والتجديد – نبذ بكاء الأطلال – الخروج على عمود الشعر ونهج القصيدة – تيار الشعر المحافظ – التعبير عن الذات – الواقعية – الشعبية – التسلية والترفيه – الإنسانية .

- الفصل الثانى : الاتجاهات الجديدة :

المجون – الزندقة – الزهد – الشعر المذهبي – الشعر التعليمى .

- الفصل الثالث : الاتجاهات المجددة :

المديح والشعر السياسى – الهجاء – الرثاء – الحكمة – الوصف – الطرد – الخمريات – التغزل .

الباب الثانى

# الاتجاهات الموضوعية

## مقدمة

يوجه النقد الحديث عنايته فى تحليل الشعر ودراسة اتجاهاته إلى ناحيتين أساسيتين ، هما فى الحقيقة قوام الشعر ، ونقصد بهما المضمون والشكل ، أى موضوع الشعر والصورة التى يتلبس بها هذا الموضوع فى التعبير بالألفاظ والأوزان والصورة الشعرية. ودراسة الناحية الأولى — وهى موضوع الشعر ومادته الفكرية — ستكون مدار هذا الباب الثانى من البحث ، إذ نحاول عن طريق دراسة شعر القرن الثانى دراسة نقدية تحليلية معرفة اتجاهاته الموضوعية ومدى ما فيها من مسايرة للشعر العربى القديم فى الجاهلية أو فى الإسلام ، أو ما فيها من عناصر فكرية جديدة كانت وليدة هذا القرن ، وإليه تنسب وبها يعرف فى تاريخ الأدب العربى .

ولكن قبل أن نخوض فى دراسة هذه الاتجاهات الموضوعية وتحليلها ، نحب أن نستوثق من أن الشعر الذى بين أيدينا — والذى ينتسب إلى القرن الثانى — هو شعر هذا القرن حقا ، وأن الشعراء الذين قالوه كانوا شعراء حقيقيين موجودين فى هذا العصر ، وأنهم قالوا بالفعل هذا الشعر الذى تنسبه إليهم الرواة وكتب التاريخ والأدب والطبقات ، وبهذا تقوم دراستنا على أساس من الواقع ، ولا تكون دخانا فى الهواء فتذهب جهود هذه الدراسة والنتائج التى تصل إليها بددا ، ولا تكون على شىء من القيمة فى الدراسة الأدبية .

والحقيقة أن نظرية الشك فى الشعر الجاهلى التى نادى بها طه حسين وابن سلام من قبله جعلت الشك يتسرب إلى نفوس الدارسين للأدب فى مختلف العصور . ومع أن عناصر الشك فى الشعر الجاهلى لها ما يبررها وما تستند إليه بحكم أن تناقل هذا الشعر قد تم على أفواه الرواة ، وأنه قد دُون فى عصر متأخر ، وأن العصر الجاهلى نفسه كان محل غموض فى التاريخ عموما ، وأن مراجعه التاريخية نادرة حقا ، وكذلك

كان لظهور الإسلام وانتشار الدين الجديد أثر كبير فى صرف الاهتمام عن الشعر الجاهلى وضياعه فى بعض الأحيان، خصوصاً ما كان يمس الناحية الدينية بالذات، كل هذا يمكن أن يقال كعناصر للشك فى الشعر الجاهلى، وقد قيل بالفعل، ولكن كيف السبيل إلى الشك فى شعر القرن الثانى مع بعده عن جميع هذه العناصر والأسباب التى ذكرناها. هل هناك عناصر اتهام جديدة توقفنا موقف الشك من هذا الشعر الذى وصلنا منسوبا إلى بشار وأبى نواس وأبى العتاهية وأضرابهم من شعراء القرن الثانى ؟ إن باحثا عراقيا يرد بالإيجاب على أسئلتنا تلك، ويصر على وجود عناصر قوية للشك فى شعر القرن الثانى والشعر العباسى على وجه الخصوص، وهو يبدأ عناصر اتهامه قائلا : « إن الذين كشفوا عوامل الانتحال والوضع فى تاريخ الأدب الجاهلى والإسلامى صمتوا صمتا يكاد يكون مطبقا أمام الأدب العباسى حتى إننا لم نفهم إذا كان صمتهم الغريب هذا لاعتقادهم أن عوامل الانتحال والصنعة والغلو قد وقفت فى العهد العباسى، أم أنه كان نتيجة لضخامة أدب هذا العهد وقربه النسبى منا، فلم تتوفر الجرأة الكافية لمواجهة القيمة الزائفة العالقة بأخبار ونصوص شعراء هذا العهد». وبعد هذا التساؤل يقرر الكاتب صراحة أن « العصر العباسى لم يغير كثيرا فى الدوافع التى كانت تدفع الرواة إلى الوضع والتزوير، وأن هذه الدوافع قد استمرت فى هذا العصر، فاشتد منها ما اشتد، وضعف منها ما ضعف حتى قدمت للتاريخ صوراً أدبية عباسية تحوى كثيراً من الأكاذيب[1]».

أما عناصر الشك التى يراها الكاتب من القوة بحيث تجعلنا نقف موقف الحذر الشديد من شعر القرن الثانى — تماما كموقف الدارس من الشعر الجاهلى والإسلامى — فكثيرة متعددة. وهو يرى أن العصبية القبلية إذا كانت قد خفت نسبيا، فالعصبية الفنية اشتدت متمثلة فى الصراع بين القدماء والمحدثين، وكذلك النزاع الدينى بين الفرق المذهبية، والنزاع الجنسى بين العرب والشعوبية، والنزاع الاجتماعى بين أهل الزهد والمجون. فهذه العوامل لعبت بأخبار الشعراء والكتاب فى العصر العباسى فأشاعت فيها الاضطراب والاختلال. ويدلل الكاتب على ذلك بضياع أكثر الدواوين الشعرية التى كتبت فى ذلك العصر. ويؤكد اتهامه بما كتبه الصولى عن

(١) مقال « الانتحال والعبث فى الأدب العباسى » — مجلة كلية الآداب والعلوم — بغداد ١٩٥٧ : ٩٩.

اضطراب رواية دواوين بعض الشعراء إذ يقول : « وليس يجب — أعزك الله — أن تنظر إلى اختلاف الناس فى أبى تمام واضطراب روايتهم لشعره ، فإنهم بعد إتمام هذه النسخة يجتمعون عليها ويسقطون غيرها ، كما كانوا مختلفين فى شعر أبى نواس وأخباره ، ثم اجتمعوا عليه بعد فراغى منه ، حتى إن النسخة من شعره من غير ما عملته لتباع بدراهم ، قد كانت قبل ذلك تباع بدنانير . ولعلها بعد قليل تفقد فلا ترى وتسقط فلا تزاد . وقد رأيت — أعزك الله — بعض هؤلاء الجهلة يصحف أيضاً على أبى تمام ثم يعيب ما لم يقله أبو تمام »[١] .

وبعد هذه المقدمة العامة لنظرية الشك فى شعر القرن الثانى يفصل الكاتب ما أجمله فيرى أن عوامل الانتحال والعبث فى الأدب العباسى إنما ترجع أولا إلى ناحية أدبية ويقصد بها الصراع بين القدماء والمحدثين الذى تمثل فى إضراب العلماء والرواة عن رواية شعر المحدثين والاهتمام به ، تعصبا منهم للشعر القديم[٢] . وهذه العصبية لم تكن مقصورة على الرواة وعلماء اللغة والنحو كابن الأعرابى والأصمعى ، بل كانت الموجة طاغية على بعض المغنين كإسحق الموصلى ، فقد روى أنه كان شديد العصبية للأوائل ، كثير الاتباع لهم[٣] .

وهناك ناحية أخرى ترجع إليها عوامل الانتحال فى شعر القرن الثانى وهى ناحية دينية ، ويقصد بها الباحث تلك المعارك الدينية والمذهبية التى كانت سائدة فى هذا القرن . فهو يقول إن قسما كبيرا من الشعر العباسى قد ضاع أو دخلته الفوضى بسبب تلك المعارك ، ثم يتساءل : لماذا يجب أن نصدق كل ما يقال عن زندقة بشار وغيره[٤] . ويرى الباحث فى الوقت نفسه أن المعتزلة لم يكونوا أقل خطرا من غيرهم فى عمليات التشويه والدس والانتحال ، فقد تناولوا هم أيضا خصومهم من الشعراء والأدباء وعملوا فى أخبارهم بالتشويه والتجريح ، ومن ذلك أن كل الشكوك

---

(١) أخبار أبى تمام : ٥٦ .

(٢) هذه الناحية مذكورة فى دائرة المعارف الإسلامية مادة « العربية » إذ يقول الكاتب إن امتناع العلماء اللغويين عن رواية شعر المحدثين تسبب فى عدم جمع عدد كبير من دواوينهم ، وحتى الدواوين التى جمعت فيما بعد كديوان أبى نواس بعيد عن الحقيقة . ( انظر : The Encyclopoedia of Islam (new editiion) وهذه الفكرة فيها نظر وسنرد عليها فى موضعها .

(٣) فى الأدب العباسى : ٨٣ .

(٤) المصدر نفسه : ١٣٦

التى تحيط بأبى العتاهية مرجعها إلى المعتزلة[١] . وقد ترتب على وجود هذا العامل الدينى ضياع أكثر الشعر الدينى من أراجيز وقصائد ضياعا يكاد يكون تاما ، فاندثر شعر المعتزلة أنفسهم ، واندثر معه شعر الطوائف الأخرى[٢] .

وهناك ناحية ثالثة ترجع إليها عوامل الانتحال والعبث فى الشعر العباسى فيما يرى على الزبيدى ، وهى الناحية السياسية : فأخبار الشعراء وأشعارهم كانت أيضاً مسرحاً لكل عوامل العبث والانتحال بسبب الشعوبية وبسبب الصراع بين الأحزاب السياسية[٣] .

أما العامل الأخير الذى يستند إليه الباحث فى نظرته المريبة الشاكة إلى شعر القرن الثانى ، فهو عامل تجارى ، ويقصد به أولئك الوراقين الذين كانوا يقومون بعملية نسخ الكتب وطبع المجموعات الشعرية والمختارات وشروحها ، وما إلى ذلك ، بطريقة لا تعنى بالتحقيق والتروى ، ولا تهتم بالتثبت ، وإنما كان همهم كسب المال فقط . ويؤكد الباحث قوله برواية عن ابن النديم يقول فيها إن وراقا اسمه سند ابن على ألف كتابا اسمه الأغانى الكبير ونسبه إلى إسحق الموصلى[٤] .

وترتب على وجود هذه العوامل المختلفة — كما يقول الكاتب — وجود فوضى فى نسبة الشعر إلى أصحابه ، فزهديات أبى نواس تنسب إلى أبى العتاهية ، وقصائد أبى العتاهية تنسب إلى أبى نواس فى باب الزهد ، وأصبحت مشكلة الدواوين الشعرية تقف فى طليعة الأسباب المثبطة لعزيمة المؤرخ الدقيق للعصر العباسى ، فمن مئات الدواوين لم يقع فى أيدينا إلا أقل القليل ، فلا نجد غير قسم من ديوان بشار ، وديوان أبى نواس — وهو ينوء بعلاته الثقيلة المختلفة — ، ثم مجموعة مضطربة من شعر أبى العتاهية جمعت فى القرن الخامس . وسنجد ديوان مسلم والعباس بن الأحنف وعددا قليلا من المخطوط ، أما العشرات الآخرون فلم يصل إلينا شعرهم . وهكذا نجد أن الأدب فى هذا العصر استعاض عن الرواة بالمخطوطات فوقع الشك فى النسخ المكتوبة بعد أن كان يقع فى الروايات المسموعة[٥] .

---

(١) فى الأدب العباسى : ١٦٧ .
(٢) المصدر نفسه : ١٧٥ .
(٣) المصدر نفسه : ١٥٠ .
(٤) المصدر نفسه : ٤٣ وما بعدها .
(٥) فى الأدب العباسى : ٥٣ وما بعدها .

هذه هى آراء على الزبيدى التى يريد من ورائها مد فكرة الشك إلى العصر العباسى ، بالرغم من تدوين الشعر فيه ، وبالرغم من أن شعراءه كان أغلبهم — إن لم نقل كلهم — يقرءون ويكتبون ويسجلون أشعارهم . والكاتب نفسه يؤكد ذلك ويقول إن بشار بن برد كان له راوية اسمه يحيى بن الجون العبدى[١] . ولأبى نواس راويتان هما على بن الفضل ، وأبو هفان . وكان أبو العتاهية يستخدم أحد الكتاب الممتهنين لكتابة أشعاره تحت إشرافه — ولكن الباحث على الرغم من ذلك يطعن فى هذا النسخ المكتوبة وينسب إليها التخليط والعبث[٢] .

ورب قائل يقول : إذا كانت الدواوين الشعرية التى كتبت بإشراف أصحابها وتحت أنظارهم قد دخلها التحريف والتشويه ، فما بال الكتب الأخرى التى كتبت عن الشعراء المحدثين وأوردت لنا كثيرا من أشعارهم ، هل دخلها التحريف أيضا ؟ لقد احتاط الباحث على الزبيدى لمثل هذا السؤال ، فأعد الجواب عنه مقدما . فهو يذكر أسماء هذه الكتب والمؤلفات التى كتبت عن الشعراء المحدثين ، ويقول إنها تبين ضخامة الحركة الأدبية فى القرنين الثانى والثالث ، وغزارة الحياة الأدبية فى هذا العصر ، ولكن وصول عدد لا يتجاوز أصابع اليد من هذه الكتب إلينا يضع أمام المؤرخ الحديث أمرا أخطر من ملاحظة عظمة الإنتاج الأدبى لضياع هذه المؤلفات. ويمضى الباحث قائلا : إن هذه الكتب تمثل تيارات ثلاثة : الأول : العناية بالشعراء القدامى دون المحدثين ويمثل لهذا التيار بابن سلام وابن قتيبة[٣] . والتيار الثانى معاكس للأول وهو يعنى بالمحدثين دون القدماء . ويقول المؤلف فى ذلك : « لقد قام بوجه هؤلاء المحافظين أولئك الذين كرسوا جهودهم العلمية فى جمع أخبار المحدثين ورواية شعرهم وجمع دواوينهم ، وتأليف الكتب فى سيرهم وأشعارهم كمحمد ابن يحيى الصولى ، وأفراد عائلة آل المنجم ، وسعد بن هاشم بن سعيد مؤلف كتاب حماسة شعر المحدثين — ولعله أراد به معارضة حماسة أبى تمام وحماسة البحترى

---

( ١ ) كان لبشار فى الحقيقة سبعة رواة ، وكان له كاتب أيضاً يكتب شعره نظراً لعماه ( انظر : مقدمة ديوان بشار بتحقيق محمد الطاهر بن عاشور ١ : ٥٤ ) .

( ٢ ) مقال « الانتحال والعبث فى الأدب العباسى » مجلة كلية الآداب والعلوم — بغداد ١٩٥٧ : ١٠٤ .

( ٣ ) نقول إن ابن قتيبة لم يغفل المحدثين وقد تحدث عن بعضهم فى كتابه « الشعر والشعراء » .

اللتين كانتا من أكبر آلات الدعاية للقدماء — وقد كانت حركة التأليف هذه من الشدة والسعة بحيث دفعت المؤلفين إلى الاهتمام بأصاغر الشعراء والكتاب ، وأشعار المقلين وأخبارهم ، كابن الجراح ، والمرزباني ، وأحمد بن أبي طاهر ، وابن المعتز وابن عمار الثقفي » . أما التيار الثالث فهو تيار محايد ، أو قل إنه يمثل مؤلفين يقفون من القدامى والمحدثين موقف الناقد ، ويفضلون من الأمور أوسطها . ولعل من أبرز هؤلاء المرزباني في الموشح ، والمبرد في الكامل . ومنهم أيضا أبو سعيد السكرى ، وابن السكيت اللذان نشطا في جمع دواوين كبار شعراء القرن الثاني [1] .

وعلى الرغم من قيمة هذه المصادر التي وصلتنا والتي اعترف الكاتب نفسه بأهميتها البالغة واهتمامها حتى بأصاغر الشعراء المحدثين ، إلا أنه يقرر قلتها ويدعونا بالتالي إلى الشك في شعر القرن الثاني كله . ولكني أتساءل : هل يجب على دارس شعر هذا القرن أن يشك حقا فيه ؟

إننا حتى هذه اللحظة كنا نستعرض تفاصيل فكرة هذا الباحث الذي طلع علينا بنظرية الشك في شعر القرن الثاني ، وأعتقد أن مناقشة هذه الفكرة مناقشة علمية مسألة ضرورية لتوثيق هذا الشعر الذي ندرسه ، أو لرفضه إن كانت أسباب الشك وعوامله من القوة بحيث تحتم علينا هذا الرفض .

وأول ما ينبغي أن نناقشه هي تلك العوامل التي ذكرها الكاتب كعناصر للشك ، والحقيقة إن الباحث قد أسرف في تجسيم هذه العوامل إسرافا شديدا ، فشق على نفسه ، وعلى دارسي الأدب في جميع عصوره ، وإلا فأي هذه العوامل يمكن لعصر ما أن ينجو منها حتى عصرنا الحديث الزاخر بالمطابع وطرق النشر والإذاعة ؟ ألا توجد دواوين لشعراء كبار يملأون أسماعنا ولكنها لم تجمع حتى الآن ، إما لإعراض الناشرين عنها ، أو بتأثير خصومة أدبية ، أو لانصراف الدارسين والقراء عن مذهبها الشعرى ، أو ما شابه ذلك من أسباب ؟ ومن ناحية أخرى يمكننا أن نتساءل : هل الناشرون أو وراقو العصر الحديث معصومون من التلاعب بدواوين الشعر وكتب الأدب عامة ، مع وجود حقوق للتأليف والنشر وما أشبه ؟ طبعا لا ، فبعض الناشرين يستخدمون كتب الأدب استخداماً سيئاً ، ويخرجون نشرات

---

(١) مقال « الانتحال والعبث في الأدب العباسي : ١٠٥ وما بعدها .

سيئة التحريف ، مزيدة أو ناقصة ، وكل غايتهم من ذلك كسب المال من أى طريق ، ولو على حساب تشويه الأدب قديمه وحديثه . أما الصراع السياسى والمذهبى فأعتقد أن أى عصر لا يخلو منهما قط ، وعصرنا الحديث يزخر بألوان من هذا الصراع العنيف بين تيارات متشابكة مختلفة فى السياسة والاقتصاد والاجتماع والمذاهب الفكرية المختلفة . ومع ذلك هل يجوز لنا أن نشك فى شعرنا المعاصر وصحة روايته أو نسبته إلى شعرائه ، أو هل يمكن لمن يأتون بعدنا أن يقفوا من تراثنا الأدبى المعاصر هذا الموقف الشاك المريب الذى يراد بنا أن نقفه إزاء الشعر فى القرن الثانى الهجرى؟ أعتقد أن مثل هذه العوامل التى يمكن أن توجد فى كل عصر لا يصح أن نغلو فى تجسيم آثارها إلى حد الشك فى شعر عصر ما ، وإنكار العوامل الأخرى التى تصحح إيماننا بهذا الشعر وتؤكده أقوى تأكيد .

وللرد على شكوك الزبيدى بالنسبة لشعر القرن الثانى نقول إن عناصر الشك التى كانت موجودة فى العصر الجاهلى وفى الإسلام — إلى حد ما — قد زالت تماما فى القرن الثانى . فالشعر لم يعد يعتمد على الرواية والرواة اعتماداً كلياً فى هذا العصر ، بل كانت الرواية وسيلة من وسائل إذاعة الشعر ونشره فحسب . أما الوسيلة الأهم فكانت تدوين هذا الشعر إما بأيدى الشعراء أنفسهم ، وإما عن طريق كتاب يعهد إليهم الشعراء بهذه المهمة . ولم تكن الكتابة فى هذا العصر عسيرة بعد انتشار الثقافة انتشاراً واسعاً وزيادة عدد المتعلمين زيادة كبيرة ، وبعد انتشار الورق وتوفره كما بينا فى فصل سابق . ولم تكن كتابة الشعر فى هذا العصر مقصورة على الشعراء أو من يعهدون إليهم بالكتابة ، بل إننا نجد كثيرا من الأمراء والولاة والسراة ومن إليهم يكلفون كتابهم بتدوين ما يعجبون به من قصائد الشعراء ، لا قصائد المديح وحدها ، ولكن فى جميع الموضوعات والأغراض ، وكذلك كان شأن المثقفين عامة فى هذا العصر . فالشعر فى القرن الثانى كان يعتمد على وسائل كثيرة فى انتشاره وإذاعته ، كان يعتمد على الرواية ، كما كان يعتمد على التدوين . وكان محل عناية أوساط كثيرة فى المجتمع وليس محل عناية العلماء واللغويين وحدهم الذين كان يهمهم الشاهد اللغوى والنحوى أكثر مما يعنيهم جمال الشعر وصدقه وعمق تأثيره . وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول إن الصراع بين القدماء والمحدثين لم يكن له هذا

التأثير الخطير فى العبث بشعر القرن الثانى كما تصور الزبيدى ، وكما جاء فى دائرة المعارف الإسلامية ؛ فإضراب بعض العلماء عن رواية الشعر الحديث لم يمحه ولم يقض عليه ، بل نجده — على العكس — يذيع ويشيع فى أوساط أكثر اتساعا من أوساط العلماء المتعصبين للقديم ، نجده يشيع فى أوساط السراة ، كما يشيع فى أوساط العامة ، وتتقبله أذواق هؤلاء وهؤلاء . ثم إن العلماء المتعصبين للقديم كانوا قلة باعتراف الزبيدى نفسه ، والعلماء الذين عنوا بالشعر الحديث كانوا كثرة غالبة ، وقد أدوا واجبهم إزاء هذا الشعر على أكمل صورة ، فسجلوا أشعار المحدثين فى تآليفهم ، واهتموا بجمع دواوينهم ، وتأليف الكتب فى سيرهم وأخبارهم ، بل إنهم اهتموا أيضا بالمغمورين من المحدثين ولم يسقطوهم من حسابهم . ويكفى أن نذكر هذه التآليف ليتبين لنا أن شعر القرن الثانى لم يهمل قط ، بل كان محل العناية الشديدة من الدارسين الذين حفظوه لنا ، كما حفظوا أخبار أصحابه وسيرهم .

ومن هذه التآليف كتاب طبقات الشعراء المحدثين لابن المعتز ، والإشارة فى أخبار الشعراء لعبد الله بن طاهر ، وأسماء فحول الشعراء لعبد الرحمن بن عبده ، والشعر والشعراء لأبى دعامة العبسى على بن بريد — ويقول عنه ياقوت : « كان أبو دعامة من خيرة الرواة ومن أشرفهم وأكثرهم أمانة ، وقد نقل كثيرا من أخبار أبى العتاهية وأبى نواس »[1] — وطبقات الشعراء ، وألقاب الشعراء وكلاهما لأبى الحسن الزيادى ، وطبقات الشعراء لأبى منعم ، والشعر والشعراء لأبى عبيدة ، وطبقات الشعراء لدعبل ، والباهر فى أشعار المحدثين ، والشعر والشعراء الكبير ، ومحاسن شعر المحدثين ، وكلها لجعفر بن محمد بن حمدان ، والبارع ، واختيار الشعراء لكبير لهارون بن على ، والديباج فى أخبار الشعراء لهشام بن محمد بن السائب الكلبى ، وأخبار أبى العتاهية ، وأخبار أبى نواس لابن عمار الثقفى ، وكتاب ذكر الشعراء المحدثين لابن الفقيه الهمدانى ، وأخبار حماد عجرد لإسحق الموصلى ، وأخبار الشعراء المشهورين والمذكورين من المحدثين لمحمد بن عمران المرزبانى ، وكتاب الروضة للمبرد ، والورقة لمحمد بن داود الجراح ، وأخبار السيد الحميرى ، وأخبار ابن هرمة للصولى ، والباهر فى أخبار مخضرمى الدولتين ليحيى بن على آل

---

(١) معجم الأدباء ٥ : ١٠٥ .

المنجم ، وأخبار الشعراء لمحمد بن يحيى آل المنجم إلى ما سوى ذلك من عشرات الكتب التى يذكرها لنا ابن النديم فى الفهرست وياقوت فى معجم الأدباء .

أما من عنوا بجمع دواوين الشعراء المحدثين فكثرة هائلة من العلماء كأبى هفان ، والصولى ، والأصفهانى ، وعلى بن محمد السميساطى الذين جمعوا ديوان أبى نواس ، وكأحمد بن أبى طاهر الذى جمع مختارات من شعر أبى العتاهية وبشار والعتابى ومنصور النمرى ومروان بن أبى حفصة[١] . هذا عدا ما سجله المؤلفون فى كتبهم من أشعار المحدثين ، فكان ذلك توثيقا لتلك الأشعار التى وصلت إلينا مجموعة بعد العصر الذى عاش فيه أصحابها .

ومما يدلنا على الاهتمام الكبير الذى لقيه شعر المحدثين فى القرن الثانى أن ابن النديم يذكر لنا شخصاً اسمه ( ابن عمار ) ويقول عنه إنه « كاتب شعر المحدثين » ، وأنه وجد من شعر أبى العتاهية بالموصل ثلاثين جزءا من عمل هذا الكاتب[٢] . ورأى ابن النديم أيضا ألف ورقة سليمانية من شعر بشار ، والورقة السليمانية — كما يقول — تتضمن عشرين سطرا[٣] ، أى أنه وُجد فى هذه المجموعة عشرون ألف بيت من شعر بشار . أما ابن هرمة فقد جمع شعره أبو سعيد السكرى ثم الصولى[٤] . وفيما عدا من ذكرنا من العلماء الذين جمعوا شعر أبى نواس نذكر راويته يحيى بن الفضل وابن السكيت الذى شرحه أيضا ، وأبا سعيد السكرى . كما جمع مختارات منه يوسف بن الداية وابن الوشاء وابن عمار — ولعله هو الذى سماه ابن النديم كاتب شعر المحدثين — وكذلك آل المنجم[٥] . وجمع شعر مسلم ابن الوليد الصولى وغيره . وابن النديم حريص على ذكر عدد الأوراق التى كان يتضمنها كل ديوان من دواوين المحدثين رآه بنفسه ، حتى دواوين الشعراء المغمورين والمقلين[٦] .

---

( ١ ) الفهرست : ٢١٠ .

( ٢ ) المصدر نفسه ، ١٦٠ .

( ٣ ) الفهرست : ١٥٩ .

( ٤ ) المصدر نفسه

( ٥ ) المصدر نفسه : ١٦٠ .

( ٦ ) المصدر نفسه : ١٦٠ وما بعدها .

ومن العجيب بعد ذلك أن يشك الزبيدى فى شعر القرن الثانى مع اعترافه بهذه الكثرة من الكتب التى تناولت شعر المحدثين، ومع هذا الاهتمام الفائق بجمع أشعارهم، بدعوى أن أغلب هذه الكتب لم يصل إلى أيدينا، وكذلك أغلب الدواوين التى جمعت ومر ذكرها. وهذه الدعوى – فى رأيى – باطلة. لأن عدم وصول الكتب والدواوين إلينا لا يعنى الشك فيما وصلنا بالفعل. وقد قام العلماء منذ وقت بعيد بتوثيق شعر المحدثين. وقد فعل الصولى هذا بديوان أبى نواس فهو يقول فى مقدمة روايته للديوان: «وعلمنا أن شعر هذا الرجل مع الاستقصاء والنقد لا يخلو من منحولات متخللة، ولا يعرف قائلوها إلا من يتقصاه على الأيام بعناية تامة»[1] وكان الصولى فى روايته يستخرج المنحول على أبى نواس بحسب ترتيب القوافى، فيرد الأبيات والقصائد التى لا يرى صحة نسبتها إلى أبى نواس. أما مسألة تردد نسبة بعض الأبيات إلى الشعراء فقد لاحظها الأقدمون من قبل وأولوها عنايتهم، واهتموا بتنقية هذه النسبة ما وسعهم الجهد مما يجعلنا نطمئن إلى قيمة عملهم. ومثل هذا الخلط فى النسبة يحدث فى كل أدب من الآداب العالمية، وفى كل عصر. فهو ليس سمة للقرن الثانى وحده ولا للشعر العربى عامة وإلا لم ينشأ عند الأوربيين هذا النوع من النقد الذى يسمونه «نقد النسبة» Critique d'attribution. وأغلب ما ترددت النسبة بين أصحابه تكون له علة واضحة فى هذا التردد. فأبو نواس كان شاعر الخمريات بلا منازع فى القرن الثانى، ولهذا نسبت إليه أبيات كثيرة فى الخمريات قالها شعراء آخرون من هذا القرن وربما من غيره أيضا، وقد نبه إلى ذلك مهلهل ابن يموت فى مقدمة رسالته عن سرقات أبى نواس – التى نشرتها منذ عهد قريب – إذ يقول: «ثم هم أجمعون مجمعون على أبى نواس وتفضيله على شعراء الناس، والعصبية له. فلا يسمعون شعرا حسنا فى معناه، ولا معنى نادرا فى فحواه إلا نسبوه إليه وخلعوا فضيلته عليه، وحتى إنهم لا يسمعون بوصف خمر، ولا ذكر آنية فى شعر إلا أقسموا جهد أيمانهم أن ذلك لأبى نواس[2]» ونجد الجاحظ ينبه على

---

(١) ديوان أبى نواس رواية الصولى (مخطوط).
(٢) سرقات أبى نواس: ٣٢.

هذا أيضا ، فقد روى عنه صاحب « الفرح والتهانى » أنه قال : « ما ترك الناس شعرا فى الشجاعة إلا أضافوه إلى عنترة العبسى ، ولا شعرا فى الخمر إلا أضافوه إلى أبى نواس ، ولا شعرا فى ليلى إلا أضافوه إلى المجنون[١] » .

وهذا الموقف يتكرر أيضا بالنسبة إلى أبى العتاهية فى شعره الزهدى ، فأشعار أبى نواس فى هذا الباب تنسب إليه « وكأن الرواة والكتاب ينكرون أن يكون لأبى نواس الماجن شعر فى الزهد، ولا يتصورون إلا أن تكون النسبة الصحيحة لهذا الشعر مردها إلى أبى العتاهية . وقد نبه الأقدمون على هذه النقطة أيضا فى كتاباتهم . وفيما عدا ذلك من تخليط فى نسبة الأشعار نجد شيئا يسيرا قليلا لا يستوجب منا أن نقف موقف الشك والتحيز من شعر القرن الثانى خصوصا أن الدارسين الأقدمين هم الذين نبهوا على هذه المواضع المختلفة ، فأثبتوا يقظتهم لما وقع من تخليط ، وهيئوا لنا عنصر الاطمئنان لحكمهم وتقديرهم لما أوردوه من أشعار وأخبار . ومثال ذلك ما قاله الصولى والأصفهانى عن قصيدة « ذات الحلل » التى ذكر فيها صاحبها مبتدأ الخلق وأمر الدنيا وأشياء من المنطق ، وهى قصيدة مشهورة ومن الناس من ينسبها إلى أبى العتاهية ،ولكن الصحيح كما يقول الصولى والأصفهانى أنها لأبان اللاحقى[٢] .

ثم هناك نقطة أخيرة فى هذا الموضوع وهى : ألا يوجد تطابق بين الشعر الذى وصلنا من القرن الثانى وبين الحياة فى هذا العصر من نواحيها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية كما نستطيع أن نتمثلها من كتب التاريخ المختلفة ؟ ألم تظهر فى هذا الشعر تيارات المجون واللهو والحكمة والجد والزندقة والإيمان وطلب اللذة والزهد ؟ ألم يصور شعر القرن الثانى كثيراً من المذاهب الدينية والسياسية والفكرية التى كانت تسود هذا العصر ؟ ألم يعبر عن الثورات والفتن السياسية والثقافات المختلفة فى ذلك العصر ؟ لقد ظهر فى الشعر الذى وصلنا من القرن الثانى هذا كله ، وأكثر منه حتى إننا لنجد التطابق شديدا بين الشعر وعصره ، وهذا — إلى جانب العوامل الأخرى — يزيد إيماننا بصحة الشعر الذى وصلنا ، وبوثوق نسبته إلى أصحابه إلا فى القليل النادر ، كما يجعلنا نؤمن كذلك بأن شعراء القرن

---

(١) الفرح والتهانى فى أخبار الحسن بن هانى : ورقة ١ (مخطوط) .
(٢) الأوراق (قسم أخبار الشعراء) : ١ ، والأغانى ٢٠ : ٧٢ .

الثانى الذين وصلتنا أخبارهم حقيقة لا سبيل إلى إنكارها ، وإن كانت هذه الأخبار — شأن أخبار أى فرد فى أى عصر — بحاجة إلى التمحيص والاستقصاء ليستخرج ما فيها من زيف، ثم تبقى هذه الأخبار بعد ذلك مادة طيبة للدرس والوصول إلى نتائج أدبية ذات قيمة عن ذلك العصر .

وهذه النقطة الهامة وهى التطابق بين الشعر فى القرن الثانى والحياة بنواحيها المختلفة فى ذلك العصر ، لم تعرض فيما يبدو للزبيدى ، ولهذا أخذ يقيس أخبار شعراء القرن الثانى بمقياس منطقه هو لا منطق العصر ، وعلى هذا الأساس كذب الكثير من هذه الأخبار التى لم يستطع أن يستوعبها فكره ، وحاول بالتالى أن يشكك الدارسين فى أدب القرن الثانى كله بناء على ما توهمه من تلفيق هذه الأخبار .

ومن أمثلة هذا التناقض الذى وقع فيه الكاتب نفيه الزندقة عن بشار نفيا باتا لأنه لم يستطع أن يتقبل الأخبار الواردة فى ذلك ويقيسها بمقياس العصر وتياراته الفكرية ، ولكنه عرضها على ذهنه فتعجب كيف يكون بشار مسلما ومتضلعا فى علم الكلام ويكون مع ذلك زنديقا[1] ؟ ! وبهذا المنطق الساذج رفض الزبيدى أن يصدق أخبار زندقة بشار وأبى أن يناقشها مناقشة علمية من واقع شعره ومن واقع العصر نفسه . بل إنه لم يكلف نفسه عناء بحث مفهوم الزندقة وارتباطاتها المختلفة لأنه لو فعل ذلك لأدرك أن الزندقة ليست بعيدة عن علم الكلام بل بينهما صلة أكثر من وثيقة .

وإذا تركنا ناحية الشك فى شعر القرن الثانى التى أثرناها فى مقدمة هذا الباب لنصل منها إلى الاطمئنان والوثوق بهذا الشعر تمهيدا لدراسته دراسة موضوعية ، فإن علينا أن نناقش نقطة أخرى لا تقل أهمية عن سابقتها وهى : كيف سندرس الاتجاهات الموضوعية لشعر القرن الثانى ؟ أندرسها فى البيئات المختلفة ، أم فى المدارس الشعرية المتباينة ، أم نتتبع تلك الاتجاهات فى أبواب الشعر وموضوعاته دون النظر إلى البيئات أو المدارس ؟

إن « بروكلمان » اتبع الطريقة الأولى وهى دراسة البيئات وقد قسمها إلى ما يأتى : بيئة بغداد — بيئة العراق والجزيرة الفراتية — بيئة الجزيرة العربية والشام — بيئة مصر —

---

(١) فى الأدب العباسى : ١٤٠ .

بيئة المغرب– بيئة الأندلس[١] . أما طه الحاجرى فقد اتبع أيضا فى دراسته هذه الطريقة إلا أنه حصر تلك البيئات الشعرية فى : بلاد العرب ( وقسمها إلى : بادية المدينة وحواضر الحجاز وهى المدينة ومكة والطائف ) ، بلاد الشام ، مصر ، العراق ( وقسمها إلى البصرة والكوفة ) ، خراسان . وبذلك أسقط من دراسته المغرب والأندلس[٢] .

واتبع البهبيتى فى دراسته الطريقة الثانية – وهى المدارس الشعرية – فقسم الشعراء إلى ثلاث مدارس : المدرسة الشعبية العامة – المدرسة الشعبية الخاصة – مدرسة المحافظين[٣] .

ولو أننا نظرنا فى الطريقة الأولى لوجدنا أن بها عيوبا ظاهرة تمنع من الوصول إلى نتائج سليمة ، كما نجد أيضا أن الذين اتبعوها لم يجدوا ما يقولونه عند دراسة بعض البيئات ، فبروكلمان مثلا لم يجد ما يقوله عن بيئة الشام ومصر وبيئة المغرب والأندلس فى القرن الثانى إلا الشذرات التاريخية الهينة التى لا توصل إلى نتائج معينة . وكذلك الحاجرى لم يجد ما يقوله عن مصر والشام فقرر ذلك صراحة بالنسبة إلى الشام قائلا : « كان الشعر وافدا دائما على الشام من الحجاز أو العراق . . وحتى الشعر الوافد ضعف بعد عهد الوليد بن يزيد » وقال مثل هذا الكلام عن الشعر فى مصر[٤] .

ولهذين الباحثين عذر واضح فى عدم تمكنهما من تقديم دراسة وافية عن الشعر فى مصر فى القرن الثانى ، ذلك أنه لم تكن فى مصر حياة أدبية قوية فى ذلك العصر يصح أن تكون موضع دراسة جدية أو أن يتحقق فيها اصطلاح « البيئة الأدبية » . يقول شوقى ضيف فى ذلك – وقد لاحظ ما لاحظناه عند دراسته للشعر فى العصر الأموى – : « نحن نعرف أن كثيرا من القبائل العربية هاجرت إلى مصر حين سمعت بخيراتها وثمارها ، ومع ذلك نلاحظ أن نشاطها الأدبى فى هذا العصر الأموى كان محدودا جدا . فإذا عرفنا أن أكثر القبائل العربية التى هاجرت إليها كانت

---

( ١ ) تاريخ آداب اللغة العربية ( الترجمة العربية ) .

( ٢ ) محاضرات الحاجرى فى الأدب العباسى ( مخطوطة ) .

( ٣ ) تاريخ الشعر العربى حتى القرن الثالث .

( ٤ ) محاضرات الحاجرى .

يمنية أمكننا أن نعرف لماذا تخلفت فى الأدب والشعر لهذا العصر ، فإن القبائل اليمنية حتى التى تركت مواطنها قبل الإسلام إلى الشمال يتصعب عليها الشعر العربى ولا تنبغ فيه نبوغ القبائل الشمالية المضرية والقيسية . والواقع إننا لا نجد فى مصر شعرا يذكر فى هذا العصر إلا شعر الشعراء الوافدين عليها . . وإذا تصفحنا كتاب ( الولاة والقضاة ) للكندى ، وهو خير مرجع للشعر العربى فى مصر فى أثناء عصر الولاة ، لم نجد شاعرا مصريا له قيمة فى هذا العصر ، وحقًّا إنه تمثل ببعض أشعار لنفر من المصريين ، ولكنها أشعار ضعيفة ولا تعبر عن وجود نبع فياض بمصر . وربما كان خير من يذكرهم الكندى ابن أبى زمزمة وكان معاصرا لعبد العزيز ابن مروان ، ولكنه على كل حال شاعر متوسط إن لم يكن ضعيفا ، فأجنحته لا تكاد تنهض به فى أفق الشعر العربى العام لهذا العصر[1] » .

ونحن وإن كنا نختلف مع شوقى ضيف فيما ذكره عن القبائل اليمنية وصلتها بفقر الحياة الأدبية فى مصر ، إلا أننا نؤيد تصويره لتلك الحياة الأدبية فى القرن الأول ، ونزيد على ذلك أنها استمرت هكذا طوال القرن الثانى أيضاً . وإذا رجعنا إلى كتاب « تاريخ الولاة والقضاة فى مصر » للكندى أدركنا أن القرن الثانى ظل خاليا من وجود شعراء مصريين حقيقيين ، وأن بعض الشعراء الوافدين من الجزيرة العربية كانت تسمع لهم بعض الأشعار من حين إلى حين ، ولكنها لم تكن تخرج فى موضوعاتها عن المدح أو الرثاء أو الهجاء ، وتلك فى الحقيقة بضاعة الشعراء الوافدين دائما . أما صياغتها فلا تخرج عن الصياغة العربية القديمة التى لم تدخلها أية مؤثرات جديدة كما حدث فى شعر العراق مثلا .

ومن الذين ذكرهم الكندى « مسرور الخولانى » الذى يقول من قصيدة له فى الرثاء :

فإيَّاكَ لا تَجْنى من الشَّرِّ غِلْظَةً ... فَتُؤْذَى كَحَفْصٍ أورجابن الأُشَيَّمِ
فلاخَيْرَ فى الدنْيا ولا العَيْشِ بَعْدهُمْ ... فكيف وقد أضحوا بِسَفْحِ المُقَطَّمِ[2]

ويذكر أيضا مثل هذا الشعر الضعيف المتهالك لشاعر آخر اسمه عيسى بن

(١) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٢٨ ، ٢٩ .
(٢) تاريخ الولاة والقضاة : ٩١

شافع[1]. أما الشاعر الذى يردد الكندى اسمه كثيراً على أنه من شعراء مصر فى القرن الثانى فهو سعيد بن عفير الذى يبدو أنه كان يعيش أيام المهدى وأيام الرشيد ، إذ يذكر له الكندى أبياتاً فى مقتل موسى بن مصعب والى مصر أيام المهدى الذى قتله أهل الحوف ، ومنها قوله :

أَلَمْ تَرَهُمْ أَلْوَتْ بِمُوسَى سيوفُهُمْ ... وكانَتْ سيوفٌ لا تَدِينُ لِمُتْرَفِ
فمابَرِحَتْ فيهِ تَعودُ وتَبْتَدِى ... إلى أَنْ تَرَوَّى مِنْ حِمامٍ مُدْنَفِ
فأصبحَ مِنْ مِصْرٍ وما كانَ قَدْ حَوَى ... بِمِصْرٍ مِنَ الدُّنْيا سَلِيباً بِنَفْنَفِ
ولكنَّ أهلَ الحَوْفِ للهِ فِيهِمُ ... ذَخائرُ إنْ لا ينفدِ الدَّهرُ تُعرفُ[2]

كما يذكر له الكندى شعراً حين ولى مصر الحسين بن جميل من قبل الرشيد على صلاتها فجعل على شرطه كامل الهنائى ، ثم عزله فولى معاوية بن صرد فأقام على صلاتها ، فجمعت له الصلاة والخراج جميعاً فقال فى ذلك سعيد بن عفير :

ما كُنْتُ أَحْسِبُ أَنَّ الحَيْنَ يَجْمَعُ مَا ... أَمْسَى بِمَصْرَ مِنَ الأَنْذالِ فى الأَمْرِ
أما الأَميرُ فَحَنَّاجٌ وصاحِبُهُ ... على الخَراجِ سَوادِىٌّ من الأَكْرِ
هذا الهنائى من الفُسطاطِ يَخْلُفُهُ ... والعامِلىُّ على أعماله الأُخَرِ
كل لِصاحِبِهِ شَكْلٌ يُلائمُهُ ... فَهُمْ سَواسِيَةٌ فى اللُّؤْمِ كالحُمُرِ[3]

ويمكننا أن نقول نفس هذا الكلام عن بيئة الأندلس ، فنحن لا نجد شعراء أندلسيين منذ فتح الأندلس عام ٩٢ هـ حتى زمن عبد الرحمن الداخل . ولكن وجد فى هذه الفترة شعراء وافدون مثل أبى الخطار صاحب اليمانية ، والصميل بن حاتم شيخ المضرية ، ومثل أبى الأجرب جعونة بن الصمة الكلابى الذى كان معاصراً لجرير والفرزدق والذى كان شعره على مذهب الجاهليين تماماً ، ومثل بكر الكنانى أيضاً . وكل هؤلاء الوافدين «لم يتميزوا ولم يبلغوا مبلغ أدباء العراق

---

(١) تاريخ الولاة والقضاة : ٩٥
(٢) المصدر نفسه : ١٢٧
(٣) المصدر نفسه : ١٤٢

والشام » كما يقول الرافعى[١]. وهو يصف الحركة الأدبية فى الأندلس فى هذه الفترة فيقول إن جملة تاريخ الأدب الأندلسى فى القرن الثانى وما أدركه الفتح من بقية القرن الأول ، لا تعد شيئاً فى جنب ما كان يومئذ بالشام والعراق فى الدولتين الأموية والعباسية ، ولكنها كالجاهلية للأدب الإسلامى[٢].

ويقول فى ذلك جارسيا جوميز : « كان الشعر الأندلسى يمر طوال فترة الإمارتين (التابعة لدمشق والمستقلة) — وهو يعنى عصر الولاة من ٩١ هـ إلى ٣١٧ هـ — فى دور تكوين غامض غير واضح المعالم . . . ولقد كان فى ذلك الحين صدى خافتاً لما كان يتردد فى جوانب المشرق القصى من الشعر ، ولكن أصوله ثبتت فى التربة الأندلسية نتيجة لعاملين : أحدهما بعيد عن الآخر كل البعد : أولهما ما أولاه إياه بعض أمراء الأندلس من العناية كالداخل والناصر وأمراء بنى أمية عامة ، وما صرفه إليه بعض رؤساء العرب من الاهتمام ، فقد كان أولئك وهؤلاء ينفسون بالشعر عما يثقل صدورهم من هموم ويتغنون بأعمالهم ويتغزلون فى نسائهم به . وثانيهما انصراف جماعة من النظامين الذين لا يمتازون بموهبة إلى قوله مثل بكر الكنانى ، وعباس بن ناصح ، وغربيب بن عبد الله ، وعبيد الله بن قرلمان وغيرهم »[٣] .

وفى نفس هذا المعنى أيضا يحدثنا بالنثيا قائلا : « لا تكاد توجد آثار لأى لون من الحياة الفكرية فى الأندلس خلال السنوات الأولى التى أعقبت الفتح الإسلامى . . . وبدخول عبد الرحمن بن معاوية أتيحت للأسبان الظروف المواتية للاتصال بالثقافة الإسلامية المشرقية أتصالا منظما[٤] » .

أما عن بقية البيئات الأدبية فى الحجاز والشام وخراسان فيمكننا أن نقول مطمئنين إن الحركة الأدبية فيها قد انتقلت إلى العراق شيئا فشيئا منذ بداية القرن الثانى حتى استقرت فيه تماما . ولم تكن فى هذه المناطق غير أصداء واهنة لحركات أدبية سابقة انتهى أمرها . فالحجاز مثلا أفل نجمه الأدبى منذ انتهى جيل الشعراء

---

(١) تاريخ آداب العرب ٣ : ٢٦٩

(٢) المصدر نفسه ٣ : ٢٧٢

(٣) الشعر الأندلسى : ٩ ، ١٠

(٤) تاريخ الفكر الأندلسى : ١

الغزلين الذين كانوا يمثلون حركة أدبية قوية فى القرن الأول . والحقيقة إن العراق كان منذ القرن الأول أكثر البلاد الاسلامية نشاطا فكريا ، وكان أحقها بأن يكون مركزا للحركة العلمية والإدبية على السواء ، لولا أن الخلافة الأموية اجتذبت العلماء والشعراء حولها فى دمشق . فلما زالت تلك الخلافة عاد للعراق مركزه الذى كان جديرا به لعدة أسباب يجملها أحمد أمين فيما يلى :

أولا : أسس العراق على مدنيات قديمة لها علم مأثور ، فكان السريانيون منتشرين قبل الفتح ولهم مدارس يدرسون فيها الآداب اليونانية ، وكانت فى العراق مذاهب نصرانية تتجادل فى العقائد ، وكان فى الحيرة يونان مثقفون من أسارى الحروب الفارسية اليونانية .

ثانيا : كثرة الحروب والفتن فى العراق كانت سببا فى ازدهار الجدل .

ثالثا : كان للقبائل العربية النازلة بالبصرة رؤساء وكان هؤلاء الرؤساء أشبه شىء برؤساء القبائل فى الجاهلية فى السيادة على قبائلهم ووقوف الشعراء ببابهم يتغنون بمدحهم وينشدون مفاخرهم ويهجون أعداءهم ، وهؤلاء الرؤساء كانوا مصدرا لحياة أدبية قوية(١).

هذه الأسباب إذن — إلى جانب انتقال مركز الخلافة إلى العراق — هى التى جعلت له هذه المكانة فى الحياة الأدبية فى القرن الثانى وسلطت عليه الأضواء من كل مكان . وكان إنشاء بغداد سببا فى جذب شعراء البيئات الإسلامية الأخرى إلى العراق ، فشدوا الرحال إليه من كل مكان ، فأصبح العراق وبغداد بالذات المركز الحقيقى للحياة الأدبية والعلمية فى القرن الثانى . ويؤكد ذلك أيضا « يوهان فك » بقوله : إن الاشتغال بالعربية فى غير العراق كان جد ضئيل ، فها هو ذا الأصمعى الذى نزل فى أواسط القرن الثانى ضيفا على الهاشمى جعفر بن سليمان بالمدينة ، يقول إنه لم يسمع هناك قصيدة واحدة صحيحة إلا مصحفة أو مصنوعة(٢).

على أننا نحب أن نؤكد نقطة أخرى تتصل أيضا بدراسة الشعر فى البيئات

---

(١) فجر الإسلام : ١٨٢ وما بعدها .

(٢) العربية : ٦٨

المختلفة ، وهى أننا لم نلحظ فى دراستنا أى طابع إقليمى يمكن أن يوسم به شعر الحجاز مثلا أو الشام – فى القرن الثانى – بحيث تسهل التفرقة بينه وبين شعر أية بيئة أخرى . وقد تنبه إلى هذه الحقيقة صاحبا قصة الأدب فى العالم إذ يقولان إن المرء لا يشعر شعورا قويا بطابع إقليمى ولا بفنون مخترعة تقتضيها بيئة الإقليم ولا بأوزان مبتكرة تنتج من رنات موسيقيه يوحى بها الإقليم ، بل كلهم يقلد العراقيين فى مذهبهم ومنحاهم وموضوعاتهم وأساليبهم .[١] ولعل هذا يرجع – حسبما أعتقد – إلى أن المؤثرات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية كانت واحدة بالنسبة للمجتمعات المختلفة فى أنحاء العالم الإسلامى ، ولهذا لم يكن للشعر فى كل بيئة طابع إقليمى خاص يمكن للإنسان أن يضع يده عليه .

هذا عن دراسة البيئات ، أما المدارس الشعرية فدراسة الشعر عن طريقها ليست مأمونة النتائج أيضا . وأول ما يتبادر إلى الذهن فى هذا المجال تساؤلنا : هل وجدت مدارس شعرية فى القرن الثانى لها نفس الخصائص والمميزات التى ينبغى أن تكوّن مدرسة بالمعنى الحديث، أى مذهبا شعريا واحدا يجمع شعراء مختلفين تتحد خصائصهم الشعرية واتجاهاتهم الفكرية ؟ إن صاحب الأغانى يحاول أحيانا إيهامنا بوجود هذه المدارس ، فهو يقول مثلا عن منصور النمرى : « كان شاعرا من شعراء الدولة العباسية من أهل الجزيرة ، وهو تلميذ كلثوم بن عمرو العتابى وراويته وعنه أخذ ، ومن بحره استقى وبمذهبه تشبه »[٢]. ونجد ملاحظة شبيهة بتلك فى « نكت الهميان » إذ يقول مؤلفه عن الشاعر الأصبهانى « رستة بن أبى الأبيض » : « كان مليح الشعر أشبه الناس شعرا ببشار بن برد »[٣]. ويحاول أحد الباحثين المحدثين أن يجعل بشارا مؤسس مدرسة شعرية فى البصرة لها خصائص معينة تتألف من أبى نواس وحسين الضحاك وسلم الخاسر وابن مناذر وأبان بن عبد الحميد اللاحقى والفضل الرقاشى وغيرهم[٤]. ولكنه للأسف لم يكشف لنا عن كنه هذه الخصائص ، ولم يجعل الصفة المشتركة بين هؤلاء الشعراء غير نزعة عامة

---

(١) قصة الأدب فى العالم ١ : ٤٠١

(٢) الأغانى ١٣ : ١٤٠

(٣) نكت الهميان فى نكت العميان : ١٥٢ .

(٤) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٥٦ .

كالمجون والميل إلى الزندقة . وفى هذه النزعة وهذا الميل يمكن أن ندخل شعراء كثيرين من القرن الثانى كما سنبين فيما بعد .

أما المدارس الشعرية التى استخرجها البهبيتى فقد أوضحنا فى مقدمة هذا البحث ما فيها من عيوب خطيرة ، كإسباغه عليها صفات وخصائص عامة مما يجعل أغلب شعراء هذا القرن مترددين بين هذه المدرسة وتلك . ثم إن الكاتب لم ينجح فى التفرقة الدقيقة بين مدرسة الشعبية العامة ومدرسة الشعبية الخاصة — كما أسماها — بل إنه لم يقدم لنا خصائص شعرية مقنعة يمكن أن تكون مذهبا شعريا واضح المعالم ، فيصح حينئذ أن ننسب إليه مدرسة بعينها . فالرابطة التى حاول إيجادها بين مجموعة من الشعراء رابطة اتجاه فى الأسلوب لا أكثر ولا أقل . أما من الناحية الموضوعية فنجد شعراء المدرسة الواحدة يتفاوتون فيها تفاوتا شديدا . ويبدو أن فهم أبى الفرج الأصفهانى لمعنى المدرسة الشعرية كان أوضح من فهم البهبيتى لها .

أما « عبد الستار الجوارى » فقد حاول دراسة الشعر فى بيئة بغداد عن طريق مدارس شعرية عامة قسمها إلى : مدرسة المجددين وقد وصف منهج شعرائها بأنه قد غلب عليهم الهزل والمجون والتحلل والثورة على قواعد الشعر القديم ، ومدرسة المتفننين وكانوا يعنون بالصورة التعبيرية والمعنى الجزئى مع المحافظة على المقاييس الفنية المألوفة فى الشعر من جزالة العبارة ورصانة الأسلوب . ومدرسة المقلدين وهى التى كان شعراؤها امتدادا لطبقة الفحول من شعراء العراق[١]. وهذا التقسيم لا عيب فيه من الوجهة الظاهرية ، ولكنه يبوء بالفشل عند التطبيق إذ يحدث تناقض وتداخل بين شعراء هذه المدارس جميعا ، وقد لاحظ المؤلف نفسه ذلك العيب فقرر صراحة أن التداخل قائم بين هذه الأقسام ، فبشار تتنازعه الأقسام الثلاثة ، وأبو نواس يتردد بين التجديد والتقليد وهكذا[٢].

---

(١) الشعر فى بغداد : ٢١٥

(٢) المصدر نفسه : ٢٢٣

ومما تقدم يتبين لنا عدم جدوى دراسة شعر القرن الثانى عن طريق البيئات أو المدارس الشعرية ، وعلى هذا لم يبق أمامنا من سبيل إلا أن نتتبع اتجاهات الشعر فى هذا القرن فى تلك الأبواب المعروفة التى طرقها الشعراء من قبل ، أو التى تناولوها فى هذا العصر لأول مرة .

وقد رأيت أن أقسم هذا الباب إلى فصول ثلاثة : الأول يتحدث عن الاتجاهات والنزعات الموضوعية العامة فى شعر القرن الثانى — وما أكثر هذه الاتجاهات والنزعات وما أعمقها — والكشف عن هذه الاتجاهات العامة إنما هو تحديد المجرى العميق الواسع الذى كان الشعر يسير فيه فى القرن الثانى .

أما الروافد الصغيرة التى تنطلق من هذا المجرى هنا وهناك وتستقى منه وتعول عليه ، ويكثر ماؤها بكثرة مائه ، وتجف بجفافه ، فهى الأغراض الشعرية المختلفة التى تحددها وتدل عليها الاتجاهات العامة . وقد رأيت أن الدراسة المنهجية تقتضى قسمة هذه الأغراض إلى فصلين : الأول يتحدث عن الاتجاهات الجديدة التى ظهرت فى الشعر العربى لأول مرة فى القرن الثانى ، والآخر عن الاتجاهات المجددة ، وهى الأغراض الشعرية التى كانت موجودة من قبل — ربما منذ العصر الجاهلى — ولكن القرن الثانى أمدها بحياة جديدة ونزعات لم تكن فيها من قبل . وسنتناول ذلك كله فى الفصول التالية .

## الفصل الأول

# الإتجاهات العامة

تغيرت حياة المجتمع الإسلامى تغيراً هائلا فى خلال القرن الأول فى شتى النواحى كما بينا فى الفصول السابقة، ومن الطبيعى أن تظهر بواكير ثمار هذه الحياة الجديدة فى ذلك القرن، على الرغم من إيماننا بأنه كان عصر حضانة واستعداد للتطور الشامل الهائل الذى حدث فى حياة المجتمع الإسلامى وأدبه فى القرن الثانى . وقد درج الباحثون المحدثون على وصف الأدب فى العصر الأموى كله بأنه امتداد للحياة الأدبية فى الجاهلية ، لم تتغير إلا تغيراً طفيفا جزئيا اقتضته طبيعة التغير الذى حدث فى العقيدة . ولعل هذه النظرة ترجع فى أصلها إلى اللغويين القدماء الذين نظروا إلى الشعراء الأمويين نفس النظرة التى كانوا ينظرون بها إلى الشعر الجاهلى، باعتباره موطن الشواهد فى اللغة والنحو ومصدر الاحتجاج . والحقيقة إن الشعر الأموى كان من بعض نواحيه امتداداً للتقاليد الأدبية الموروثة من العصر الجاهلى ، كما كان من بعض النواحى الأخرى مرآة انعكست عليها التطورات العميقة التى جدت فى حياة المجتمع الإسلامى، فالحزازات القبلية مثلا ظلت مادة غزيرة فى الشعر الأموى ولكنها تحورت إلى فنين يعتبران جديدين فى ذلك العصر — وإن لم تفارقهما سمة الشعر الجاهلى وطريقته وخصائصه — ونقصد بهما فن النقائض — تلك التى كانت تدور رحاها بين جرير والفرزدق ، وجرير والأخطل — والشعر السياسى الذى اقترنت نشأته بظهور الأحزاب السياسية لأول مرة فى تاريخ الإسلام . وكانت الشام والعراق مسرحا لهذين الفنين اللذين غلبا على الحياة الأدبية فى العصر الأموى . أما بيئة الحجاز فقد شهدت فنا آخر كان ثمرة للعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية التى حللنا تأثيرها فى الباب الأول . ذلك أن انتقال الحياة السياسية من الحجاز وتدفق الأموال إليه من كل جانب ، ووجود الموالى والرقيق والجوارى المغنيات بكثرة فى نواديه ومجتمعاته ، كل ذلك عجل بظهور ثمرة للحياة الجديدة التى بدأ المجتمع الإسلامى يحياها منذ القرن الأول . وكانت هذه

الثمرة هي فن الغزل الرقيق الذى أصبح فنا مكتملا قائما بنفسه بعد أن كان النسيب بالنساء يكاد يكون مقصوراً على مطالع القصائد فى الشعر الجاهلى وفى صدر الإسلام . ويصف لنا شوقى ضيف ناحية التجديد فى هذا الفن فيقول : « غزل عمر بن أبى ربيعة الذى نقرؤه فى ديوانه جديد فى تاريخ الشعر العربى من حيث المرأة التى يتغزل بها ، فهى امرأة متحضرة أتيح لها من الفراغ وأسباب زينة الحياة ما لم يتح للمرأة الجاهلية . وفى غزل عمر أبيات كثيرة تصف ملابس هذه المرأة المتحضرة وما كانت تغرق فيه من الحلى والطيب . . وهذا الغزل إنما يصور عواطف المرأة العربية التى تحضرت فى هذا العصر ... وهناك جديد ثان وهو أن عمر استطاع أن يكتب فى هذا الغزل ديوانا ضخما . وهذه أول مرة نجد فيها شاعراً عربيا يكتب ديواناً فى الغزل[١] » .

والحقيقة أن ناحية التجديد فى العصر الأموى إنما بدأت تتبلور وتأخذ شكلا جديا عندما اقترب القرن الأول من نهايته ، وذلك بتأثير العوامل المختلفة التى أثرت فى شكل حياة المجتمع الإسلامى تأثيراً خطيرا . فنجد قرب نهاية هذا القرن وعند بداية القرن الثانى الشعر المذهبى يبرز على يد الكميت صاحب الهاشميات التى يقول عنها شوقى ضيف إنها : « تعد لونا أدبيا جديداً فى تاريخ الشعر العربى ، فمن قبل الكميت لم يتخذ شاعر شعره لإثبات مقالة مذهبية ، أما الكميت فإنه عمد عمداً إلى صياغة مقالة الزيدية فى الشعر مستعينا بكل ما ثقفه العقل العربى فى العراق لهذا العصر من صور حجاج وجدال واستدلال[٢] » .

وهذا الشعر المذهبى فى الحقيقة يعد شيئا جديداً فى الشعر العربى ظهر فى تلك الفترة فأخذ يزاحم الشعر السياسى شيئا فشيئا حتى غلبه قرب نهاية القرن الثانى .

ونجد أيضاً قرب نهاية الدولة الأموية ، فى بداية القرن الثانى ، حركة تجديدية يحمل لواءها الوليد بن يزيد ، ويشجع على استمرارها وقوتها ، ذلك أنه أول من فتح للشعراء باب الإباحة والتعبير الحر عن مختلف نوازع نفوسهم وشهواتها ، كما أنه أول من أوجد فى الشعر العربى القصيدة الخمرية التى تقصر نفسها على الخمر

---

( ١ ) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ١٩٢ وما بعدها .

( ٢ ) المصدر نفسه : ٢٥٥ .

ووصفها واستشعار تأثيرها ، ووصف سقاتها ومجالسها ونداماها . ليس هذا فحسب ولكنه اختار أيضا لصياغة شعره اللغة المألوفة فى الحياة اليومية فاقترب من الشعبية إلى حد بعيد ، وأغرى الشعراء بهجر الصياغة القديمة والأسلوب الجزل الرصين ، وبذلك سار خطوة أخرى بعد التجديد الأسلوبى الذى ظهر فى شعر الغزل فى الحجاز ، والذى كان يجنح إلى البساطة والسهولة والرقة بتأثير الغناء والموسيقى وترف الحياة الاجتماعية وتطورها على وجه العموم .

ولعل تجديد الوليد فى اختيار الأوزان الرشيقة القصيرة ، واقتصاره على المقطعات دون القصائد التقليدية المطولة ، كان أبرز وأقوى مما ظهر فى غزل الحجاز أيضاً فى القرن الأول . وإلى هذا الرأى ذهب شوقى ضيف إذ يقول : « والوليد يميل أكثر من الحجازيين إلى التحريف فى الأوزان والتعديل فيها حتى تتلاءم مع الغناء الجديد . والوليد من هذه الناحية يعد خطوة نهائية للعصر الأموى والتغييرات المختلفة التى حدثت فى أوزان الشعر تحت تأثير الغناء »[١] .

والواقع إننا لا نميل إلى متابعة الباحثين المحدثين أمثال طه حسين وبروكلمن وشوقى ضيف والبهبيتى الذين بالغوا فى تجسيم الدور الذى لعبه الوليد بن يزيد فى حركة التجديد فى الشعر العربى فى أوائل القرن الثانى ، وخاصة البهبيتى الذى أطلق عليه اسم الأب الفنى للعصر العباسى كله[٢] .

والذى يدعونا إلى ذلك سببان : أولهما أنه من غير المعقول بداهة أن يكون الوليد أول شاعر فى هذه الفترة يظهر فى شعره أثر التجديد الذى أشرنا إليه . والسبب الثانى متصل بالأول كل الاتصال : وهو وجود شعراء فى هذه الفترة ظهر فى شعرهم فعلا أثر ذلك التجديد من ناحية تصويره لنوازعهم العابثة وإباحتهم وإقبالهم على شعر الخمر فى قصائدهم دون غيره لعكوفهم على المجون والشراب . وكذلك من ناحية شعبية لغتهم الشعرية وأوزانهم الرشيقة الخفيفة . وقد ظهر هؤلاء الشعراء أول ما ظهروا فى الكوفة كما اتضح لى من دراستى . ولعل ذلك يرجع إلى أن الكوفة نشأت بجوار الديانتين اليهودية والنصرانية ، كما جاورت

---

(١) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٢٧٢ .

(٢) تاريخ الشعر العربى حتى القرن الثالث : ٣٢٣ .

عقائد السكان الأصليين من مانوية وزرادشتية ومزدكية . وهى إلى جانب ذلك كله وريثة الحيرة التى كانت عامرة بالحانات والأديرة وفنون اللهو والعبث . ثم ظهرت فى الكوفة بعد ذلك فرق الغلاة والمتطرفين فى ثوب التشيع لآل على من أمثال فرقة المنصورية التى تتبع أبا منصور العجلى وهى تكفر بالقيامة والجنة والنار ، والبيانية التى تنتسب إلى بيان بن سمعان وتدعى ألوهيته[١]. وكان من أثر ظهور هؤلاء الغلاة أن ساد التطرف مجتمع الكوفة وسرى فيه تيار الإباحية التى تجعل الملذات وكدها ، وتتحلل ما وسعها من قيود الأخلاق والدين[٢]. والتقى هذا التيار بشعراء ألفوه وصادف هوى فى نفوسهم فانطلقوا على سجيتهم يلهون ويعبثون ويستجيبون لدواعى شهواتهم ونوازع نفوسهم التى تحللت من كل رابطة إلا رابطة اللذة الحسية من أى طريق جاءت . وبذلك كان شعرهم تعبيراً حرا عن مذهبهم فى الحياة ، وكان فى لغته وأوزانه وأسلوبه متحللا من القيود القديمة والصور التقليدية ، وبهذا كان شعراء الكوفة هم أول من خرجوا على عمود الشعر العربى منذ بداية القرن الثانى الهجرى . وقد يكون عمار ذو كناز خير مثال لشعراء الكوفة هؤلاء . وعلى الرغم من قلة أشعاره التى وصلت إلينا إلا أن ما أورده الأصفهانى منها يكفى للتدليل بوضوح على مدرسة الكوفة الشعرية — إن صح أن نطلق عليها هذه التسمية — التى بينا أسسها فيما سبق . ومقطوعته التى أولها :

أَشْتَهِى مِنْكِ مِنْكِ مِنْكِ مكاناً مُجَنْبَذا[٣]

تدل على ما سواها من شعره الذى يمثل إباحة لا حد لها ، ومجوناً وعبثاً بالإضافة إلى ما فيه من رقة الوزن وبساطة الأسلوب وتحرره من الجزالة القديمة واقترابه من الشعبية .

---

(١) الفرق بين الفرق : ١٤٥ .

(٢) يرى محمد جابر عبد العال أن موقف الكوفيين كمعارضين وكارهين لبنى أمية قد خلق فيهم — فيما يبدو — حالة نفسية دفعت بعضهم أن يجد فى الأشربة سبيلا لنسيان ما هو فيه من قلق نفسى . وإلى جانب هذا العامل السياسى يوجد عامل اقتصادى إذ أغرى بعض أهلها بتذوق اللذة بعد أن أصابوا الثراء بعد الحرمان والفقر ، وهناك عامل اجتماعى يغريهم بذلك إذ كانوا يرون الحيريين الذين خالطوهم يشربون الخمر . (انظر : حركات الشيعة المتطرفين : ١٠٣) .

(٣) الأغانى ٧ : ٥٧

ولعل الوليد بن يزيد تأثر بهذه المدرسة ، بل ربما كان ذلك حقيقة واقعة يدلنا عليها ذلك الإعجاب الشديد الذى كان يبديه الوليد بشعر عمار وأضرابه من شعراء الكوفة ، حتى إنه أمر شراعة بن الزندبوذ أن يسمى له جماعة ينادمهم من « ظرفاء الكوفة » على حد تعبيره : فسمى له مطيع بن إياس وحماد عجرد من الشعراء ، والمطيعى المغنى فكتب فى إشخاصهم إليه فأشخصوا ، فلم يزالوا فى ندمائه إلى أن قتل .[١] بل إن البلاذرى يذكر أن الوليد كان يحب دخول الحيرة والكوفة .[٢] فكأنه كان يتصل بشعرائها وبيئتها عن طريق مباشر أيضا . ومطيع وحماد اللذان أشخصا إلى الوليد من أبرز الشعراء المجددين فى القرن الثانى : فلا نستغرب إذن تأثره بهما فى شعره . ولعل مما يؤكد هذا التأثير الخطير الذى كان لشعراء الكوفة فى حركة التجديد اعتراف أبى نواس نفسه بهذا التأثير فى ناحية من نواحيه اذ يقول :

ذَهَبَتْ بنا كَوفانُ مَذْهَبَها وَعدِمْتُ عَنْ ظُرَفائِهاصَبْرِى [٣]

وعلى أية حال فإن اشتراك خليفة مثل الوليد فى تلك الحركة الأدبية الجديدة التى لاحت بوادرها منذ أوائل القرن الثانى قد منحها صفة التشجيع الرسمى ووهبها القوة والنماء ، فانطلقت فى طريقها تغزو الشعر العربى فى أغراضه المختلفة وفى أقطاره المتباعدة . وقد وصف بروكلمان تطور حركة التجديد تلك قرب نهاية الدولة الأموية — أى فى أوائل القرن الثانى — فقال : « كان قالب القصيد — كما هو معروف فى الشعر الجاهلى — قد صار طرازاً قديما باليا فى أواخر عهد الدولة الأموية ، فلم يقو على مسايرة العصر . لقد كانت مواده ومعانيه المتوارثة المحدودة فى نطاق ضيق ، مرتبطة بحياة البادية ، فلم تعد تتفق مع الروابط والصلات الجديدة التى تختلف عن علاقات البادية اختلافا كليا ، والتى قامت بين السكان المختلطين من العرب والعجم فى المدائن الكبيرة التى غدت مراكز الحياة العقلية ، وهكذا انحل عمود الشعر ، فما كان من فقرات القصيد القديم صالحا

---

(١) الأغانى ١٣ : ٧٦ .
(٢) أنساب الأشراف ٨ : ٣٢١ ( مخطوط )
(٣) ديوان أبى نواس : ١٣٧ .

للحياة بعد ، تناوله كبار الشعراء فى هذا العصر فصاغوا منه أنواعاً مستقلة من الشعر كالخمريات والغزل والطرديات وغير ذلك[١] » .

أخذت حركة التجديد إذن تسرى فى مطلع القرن الثانى وتصطدم فى عنف بعمود الشعر القديم ومنهجه وقوالبه ، ومما أعان على وجود هذه الحركة أيضا — إلى جانب الأسباب التى ذكرناها من قبل — ظهور طبقة جديدة فى المجتمع من ناحية جنسها ، إذ كانت مزاجا بين العرب وبين الأجناس الأخرى التى أخضعها المسلمون فى فتوحاتهم . وهذه الطبقة الجديدة المولدة كانت لها خصائص نفسية وطرائق تفكير تختلف بطبيعة الحال عن العرب الخلص الذين كانوا يحملون لواء الشعر حتى نهاية القرن الأول تقريبا ، دون أن ينازعهم فيه منازع . أما فى بداية القرن الثانى فقد ظهر هؤلاء الشعراء المولدون الذين يحسنون العربية إلى حد البراعة فى قول الشعر مثل زياد الأعجم وأبى عطاء السندى ، كما يحسنون فى معظم الأحيان لغتهم الأخرى التى أتتهم من جهة أمهاتهم فى الغالب ، فكانت ثقافة اللغتين تمتزج فى نفوسهم امتزاجا قويا فتتولد عن هذا الامتزاج روح جديدة لا تنظر إلى التراث الشعرى القديم نظرة التقديس والرهبة التى كان العربى الأصيل يقفها منه . ولم تعد تلك القوالب الجاهلية القديمة بما فيها من رنة خطابية قوية وجزالة وألفاظ تملأ الفم وتقتحم السمع تصادف هوى فى نفوس هؤلاء المولدين أو تربطهم بعاطفة ما ، وكذلك انعدمت الرابطة العاطفية أيضا بين هؤلاء الشعراء الجدد وبين معالم الحياة العربية الجاهلية بما فيها من أطلال ونؤى وبعر الآرام وما إلى ذلك . فكان ظهور هؤلاء الشعراء إذن دفعة قوية لحركة التجديد فى الشعر فى القرن الثانى ، وكان شعرهم صدى لهذه الحركة ، يعبر أصدق تعبير عن اتجاهاتها وخصائصها ومراميها . وأول مظهر من مظاهر ذلك التجديد — كما أشرت من قبل — هو البعد ، إلى حدما ، عن القصائد المطولة التى كانت أساساً فى الشعر الجاهلى القديم ، واختيار المقطعات الصغيرة التى لا تتجاوز بضعة أبيات ، والسبب فى هذا يرجع — فى رأيى — أولا إلى طبيعة التطور الحضارى الذى آل إليه المجتمع الإسلامى فى ذلك العصر ، فكلما تعقدت أسباب الحضارة وطرائق

---

(١) تاريخ آداب اللغة العربية : عصر النهضة العربية ٢ : ٩ .

الحياة تسرب الملل إلى نفوس الناس من الأعمال الأدبية الكبيرة المطولة ، ولم يعد لديهم لا الاستعداد ولا الوقت الذى يتيح لهم أن يقفوا — كما كان الأقدمون يقفون فى عكاظ وغيره من الأسواق — ليستمعوا إلى قصيدة طويلة قد يستغرق إلقاؤها ساعة أو بعض ساعة . لم يعد هذا فى مقدور الناس فى ذلك العصر ، لهذا اندثرت هذه الأسواق تقريباً، أو على الأقل لم تعد مسرحاً لقول الشعر وتناشده كما كانت فى القديم . فوقت الناس لم يعد ملكا لهم ، بل هو ملك لما يزاولونه من عمل فى التجارة أو فى الزراعة أو فى الصناعة أو فى أى وجه من وجوه الحياة الاقتصادية النشطة فى ذلك العصر . بل قد يكون أيضاً ملكاً لما يعكفون عليه من لذة تأبى حياتهم اللاهية أن تضيعها لقاء سماع قصيدة من المطولات . وهناك سبب آخر — فى رأيى — لانكماش القصائد المطولات فى القرن الثانى وهو أن الشاعر أصبح يحد قصيدته بفكرة معينة ، فلم تكن هذه الفكرة تستغرق منه فى الغالب أكثر من أبيات معدودة بعكس الشاعر القديم — كما نرى فى المعلقات وغيرها — إذ كان ينتقل من فكرة إلى أخرى حتى لتبدو قصيدته كأنها تتكون من بضع قصائد مختلفة الأغراض والأفكار . وإلى هذين السببين يمكننا أن نضيف أيضا تأثير الغناء . وقد لاحظنا هذا التأثير من قبل فى تطور شكل قصائد الغزل فى الحجاز إبان القرن الأول ، فطبيعة الغناء تفرض على الشعراء — وكان أكثر الشعر يغنى فى القرن الثانى — أن يقتصر شعرهم على المقطعات الصغيرة دون غيرها حتى يمكن تقديمها فى إطار موسيقى جذاب ، وحتى تتواءم معانيها المباشرة مع ما يتطلبه الغناء من تأثير سريع وتطريب .

وموضوع الغناء يذكرنا بناحية أخرى من التجديد — كان له فيها تأثير كبير — ونقصد بها لغة الشعر فى القرن الثانى ، وهذه النقطة سنتناولها بالتفصيل عند دراسة الناحية الشكلية فى شعر هذا القرن . ولعل أهم مظاهر حركة التجديد التى نحن بصدد الحديث عنها هى الثورة على افتتاح القصائد بذكر الأطلال ووصفها والبكاء عليها ، كما كان يفعل الشاعر الجاهلى القديم الذى تابعه فى معظم الأحيان الشعراء الأمويون طوال القرن الأول . وقد قدمنا فيما سبق سببا معقولا لتفسير هذه الثورة على بكاء الأطلال وهو أن شعراء ذلك العصر كان معظمهم من المولدين ،

وهؤلاء لا تربطهم بمعالم الحياة العربية الجاهلية عاطفة ما ، فلماذا إذن يصورون فى شعرهم ناحية لا توجد فى واقع مجتمعهم الذى يعيشون فيه ، إنهم يحيون فى حواضر ذات مدنية راقية ، فيها القصور الرائعة وفيها الرياض الزاهرة المونقة ، فكيف يتركون هذه المظاهر التى تقع عليها عيونهم ليصفوا أطلالا خربة ودمنا بالية ، لعل الكثيرين منهم لم يروها فى حياتهم ؟ لقد كان الشعراء العرب يخضعون لعاطفتهم القوية التى تربطهم بموطنهم الأول فكانوا يبكون الأطلال باعتبارها مظهرا بارزا من مظاهر موطنهم القديم . وكانوا فى الوقت نفسه أيضا لا يريدون أن يخرجوا على نظام القصيدة العربية القديمة كما تحدد شكلها فى العصر الجاهلى ، ربما استجابة منهم لعواطفهم أيضا ، وربما لأن المؤثرات القوية الداعية إلى التجديد لم تكن قد غزت نفوسهم بعد . ولكن ما الذى يدعو الشعراء المولدين — وهم أكثرية فى القرن الثانى — إلى وصف الأطلال ، وهم أنفسهم أثر من آثار تلك العوامل القوية التى كانت تؤثر فى المجتمع الإسلامى منذ بداية القرن الأول الهجرى ، كما أنهم لا يرتبطون بالحياة العربية القديمة بأية عاطفة تدعوهم إلى الحفاظ على تقليد شعرى قديم . ولعل أبا نواس يعبر تعبيرا صادقا عن ذلك الشعور الذى كان يخالج المولدين جميعا . كما يتضح لنا فى قصيدته التى مطلعها :

مالِى بِدارٍ خَلَتْ مِنْ أَهْلِها شُغُلُ ... ولا شَجانى لها شَخْصٌ ولا طَلَلُ

فهو يقول فيها :

لا الحَزْنُ مِنِّى بِرَأْيِ العَيْنِ أَعْرِفُهُ ... وَلَيْسَ يَعْرِفُنِى سَهْلٌ ولا جَبَلُ
لا أَنْعَتُ الرَّوْضَ إلَّا ما رَأَيتُ بِهِ ... قَصْرًا مُنِيفًا عَلَيْهِ النَّخْلُ مُشْتَمِلُ
فهاكَ مِنْ صِفَتِى إنْ كُنْتَ مُخْتَبِرًا ... ومُخْبِرًا نَفَرًا عنِّى إذا سَأَلوا..(١)

وقد حاول بعض الباحثين المحدثين أن يهونوا من شأن ذلك التجديد الذى حدث فى القرن الثانى ، أو ذلك المظهر من مظاهره ، فمحمد مندور مثلا يرى أن هذه الدعوة من جانب أبى نواس هى فى الواقع محاذاة للقديم ، والمحاذاة أخطر

(١) ديوان أبى نواس : ٢٥٧ .

من التقليد ، فأبو نواس — فى رأيه — حافظ على الهياكل القديمة للقصيدة العربية مستبدلا ديباجة بأخرى ، أضف إلى ذلك أن دعوته كانت مشوبة بروح الشعوبية والغض من شأن العرب وتقاليدهم ، كما أنه لم يساير مذهبه إلى النهاية بل كان يعود إلى مذاهب القدماء ترضية لممدوحيه [١]. ومندور بكلامه هذا يثير جوانب شتى تتصل بهذا الموضوع . فهو أولا يؤمن بأن الثورة على الأطلال بدأها أبو نواس ، ثم يتهمه بأنه لم يفعل شيئا أكثر من استبدال طريقة بأخرى أو تقليد بتقليد آخر ، فبدلا من افتتاح القصائد بوصف الأطلال تفتتح بوصف الخمر مثلا كما أراد أبو نواس . ثم يتهم مندور أبا نواس بأن دعوته تلك لم تكن على أية حال بريئة لوجه الفن والشعر وحركة التجديد ، بل كان الدافع إليها شعوبيته وتعصبه ضد العرب وما فى حياتهم القديمة من جفاء وغلظة . وأخيرا يقرر مندور أن أبا نواس لم يكن جادا فى دعوته ولهذا تخلى عنها فى قصائد مديحه ليفوز برضاء ممدوحيه . وهذه النقط التى أثارها مندور تبدو لأول وهلة مقنعة بالنسبة لما فيها من حقائق أو ما يبدو أنه حقائق ، ولكن الأمر ليس كذلك ، فأبو نواس لم يكن وحده فى الدعوة إلى نبذ الأطلال وافتتاح القصائد بوصف آخر يكون من واقع الحياة الجديدة ، ولكن عددا من شعراء القرن الثانى كانوا يدعون إلى هذه الدعوة ويطبقونها فى شعرهم ، ولعل أول من ذهب هذا المذهب مطيع بن إياس فقد ذكر له صاحب الأغانى قوله :

لَأَحْسَنُ مِن بِيدٍ يحارُ بها القَطا ومِنْ جَبَلَيْ طَيٍّ وَوَصْفكما سَلْعا
تلاحُظُ عَيْنَيْ عاشِقين كِلاهمُا لهُ مُقْلَةٌ فى وَجْهِ صاحِبِه تَرْعى [٢]

ولهذا السبب — فيما يبدو — جعل نكلسون مطيع بن إياس من أوائل المجددين [٣].

والبهبيتى يرى فى نص لصاحب الأغانى « أنه نشأ فى الكوفة فى عهد مطيع طائفة من الفتيان تذهب مذهبا متحررا فى الحياة وترى جعل الشعر أداة للتعبير

(١) النقد المنهجى عند العرب : ٥٩ .
(٢) الأغانى ١٢ : ١٠٣
(٣) A Literary History of the Arabs : ٢٩١

عن الحياة الجديدة ، وأن أبا نواس تعصب لهذا الرأى بعد ذلك فى مطالبته بترك الأطلال[١] » .

ونجد الشاعر محمد بن أمية يجعل اشتياقه لحبيبته « خداع » لا للأطلال فى قوله :

خَطَراتُ الهَوى بِذِكْرِ خِداعٍ هِجْنَ شَوْقِى لا دارساتُ الطُّلول[٢]

ونجد أبان بن عبد الحميد اللاحقى يمدح الفضل بن يحيى فيبدأ قصيدته بالغزل والخمر حيث يقول :

نَعِمْنا ليلةَ الأنْعامِ حيثُ العرجُ يَنْعرِجُ
بناعمة كَمِثْلِ البَدْرِ شابَ دَلالَها غَنَجُ
تُغادينى المعازفَ عودُها والصنْجُ والرَّنَجُ
بِكَفَّىْ شادِنٍ لم أنْسَهُ فى طَرْفِهِ غَنَجُ
له نَغَماتُ قَيْناتٍ بها الأرواح تَخْتَلِجُ
أحبُّ من الغِناءِ مليِحَ ما إيقاعُهُ هَزَجُ
أديرُ سُلافَةً صِرْفًا كأنَّ صَبيبَها وَدَج
كذاك العَيْشُ إذْ قلبِى رَخىٌّ بالُهُ بَلَجُ[٣]

ونجد أشجع السلمى أيضا يمدح الرشيد نفسه بقصيدة —ولعلها فى غير الرشيد— فيبدؤها بهذا الوصف الماجن للخمر :

لَا عيْشَ إلاَّ فى جُنُونِ الصِّبا فَإنْ تَوَلَّى فَجُنُون المُدامِ
كأْسٌ إذا ما الشَّيْخُ والَىَ بها خَمْسًا تَرَدَّى برِداءِ الغُلامِ
ظاهرةُ الحُسْنِ إذا جُرِّدَتْ لَطِيفَةُ المَسلَكِ بَيْنَ العِظامِ
لم يُشِبِ الدَّهْرُ لها مَفْرِقًا أخْرَجَها مِن دَنِّها بِنْتَ عامِ[٤]

---

(١) تاريخ الشعر العربى حتى القرن الثالث : ٣١٩ .
(٢) الأغانى ١٢ : ١٤٥ .
(٣) الأوراق (أخبار الشعراء) : ١٥ .
(٤) المصدر نفسه : ١١٣ .

وهذا منصور النمرى يمدح الرشيد أيضا فيبدأ قصيدته بالغزل والخمر على طريقة المجددين كما فى قصيدته التى مطلعها :

يا زائِرينا مِنَ الخِيامِ حَيَّاكُما اللهُ بالسَّلامِ[١]

ونجد سلما الخاسر يمدح المهدى فيبدأ قصيدته بالغزل مستهزئا بالنوافخ فى البُرى أو حداة الإبل فيقول :

حَيِّ الأَحِبَّةَ بالسَّلامِ أَعَلى وَداعٍ أو لِمَامِ
لم يبْقَ مِنكَ ومِنهمُ غَيْرُ الجُلود على العِظامِ
ولقد سكِرتُ مِنَ الهوى سُكْرَ الغَوِيِّ من المُدام
فالقَلبُ مَضْطَرِبُ الحشَا والعَيْنُ نافِرَةُ المَنامِ
فإذا عَزَمْتَ فَأَمْضِ هَمَّكَ م بَيْنَ مَحْمُودٍ وَذَامِ
ودَعِ النَّوافِخَ فى البُرَى يسْبَحْنَ فى بَحْرِ الظَّلَامِ[٢]

وعبد الله بن أبى أمية ينعى على الأطلال أيضا فيقول :

دَعْ دارِساتِ الطُّلَوِلِ وكُلَّ رَبْعٍ مَحِيلِ
ولا تَصِفْ دارَ سَلْمَى ذَرْها لِكُلِّ جَهولِ
ولا تَقُلْ آلُ لَيْلَى قَدْ آذَنُوا برَحِيل...[٣]

وبشار نفسه ألم يستهزئ بالبكاء على الأطلال بالرغم من أنه التزمه فى أكثر قصائد مديحه فقال :

كَيْفَ يَبْكِي لِمَحْبِسٍ فى طُلولٍ مَنْ سَيَبْكِي لِحَبْسِ يَوْمٍ طَويلِ
إنَّ فى البَعْثِ والحِساب لَشُغلًا عَنْ وُقوفٍ بِرَسْمِ دارٍ مَحيلِ!![٤]

ومما تقدم يتبين لنا أن أبا نواس لم يكن وحده فى الثورة على بكاء الأطلال ،

---

(١) الشعر والشعراء : ٨٣٧ .
(٢) طبقات ابن المعتز : ١٠٢ . والبرى جمع بُرَة وهى حلقة فى أنف البعير .
(٣) طبقات ابن المعتز : ٣٢٣ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٤ .

ولكنها كانت ثورة عامة بين الشعراء لم يدع إليها فرد بعينه ، وكانت نتيجة تطور كبير حدث فى مفهوم الشعر فى القرن الثانى بتأثير العوامل المختلفة التى شرحنا أمرها فى الباب الأول . أما أن هذه الدعوة كانت محاذاة للقديم فأمر ننكره أشد الإنكار ، ذلك أن هؤلاء الشعراء الذين دعوا إلى نبذ الأطلال باعتبار أنها مظهر منعدم فى حياتهم لا تقع عليه أبصارهم لم يجعلوا لافتتاح قصائدهم رسما معينا لا يتعداه الشعراء ، ولكن الملاحظ أنهم كانوا يستغلون بداية قصائدهم فى التعبير الحر عن أنفسهم ومشاعرهم ونوازع حياتهم ، فوصف أبان اللاحقى هذا المجلس اللاهى ، أو وصف أشجع السلمى لتأثير الخمر فى النفوس ليس شيئاً واحداً ، كما أنه ليس صورة متبعة مفروضة على الشعراء بحيث يجب عليهم أن يقولوا فى مثلها بدلا من وصف الأطلال ، ولهذا فإننا نجد فى مقدمات قصائد المديح شعرا فى الحكمة أو فى النسيب ، لا على الصورة التقليدية القديمة ، ولكنه عرض حقيقى لمشاعر صادقة لا تكلف فيها ولا زيف . وأما تأثير الشعوبية فى نشأة هذه الدعوة فيرده ما ذكرناه من قبل أن هذه الدعوة كانت عامة بين الشعراء فى القرن الثانى ولم تكن دعوة أبى نواس وحده ، ثم إن أبا نواس لم يكن ظاهر الشعوبية كبشار ابن برد مثلا ، ومع ذلك فنحن لا نجد فيما وصلنا من شعر بشار غير هذين البيتين اللذين نبذ فيهما الأطلال وذكرناهما فيما سبق ، ونجد بشارا على العكس من ذلك أكثر شعراء القرن الثانى تمسكا بوصف الأطلال فى قصائد مديحه ، وهذا راجع فيما أعتقد إلى طبيعة دراسته الأولى فى بنى عقيل ، إذ نشأ نشأة عربية خالصة تكاد تكون بدوية فى مظهرها ومخبرها أيضا . أما النقطة الأخيرة التى أثارها مندور فهى حقيقية فى جوهرها ولكن ليس بالصورة التى وضعها بها مندور . فأبو نواس كان يعود إلى مذاهب القدماء فى مدائحه ، هذا صحيح ، أما أنه لم يساير مذهبه إلى النهاية فغير صحيح . وهناك فرق كبير بين المعنيين ، فما يقوله مندور يوهمنا أن أبا نواس بدأ حياته بهذه الدعوة الجديدة وانتهى بالعودة إلى المذهب القديم ، وهذا أمر ينفيه شعر أبى نواس نفسه إذ نجده يتردد فى مدائحه بين المذهب القديم والمذهب الجديد طوال حياته ، فهو أحيانا يمدح هارون الرشيد على الطريقة القديمة فيذكر

الأطلال ويصف راحلته التي أوصلته إلى الممدوح ، وما إلى ذلك ، كما في قوله :

حَيِّ الدِّيَارَ إذِ الزَّمانُ زَمانُ　　وإذِ الشَّبابُ لنا حَرًى ومَعانُ
يا حَبَّذَا سَفْوانُ مِنْ مُتَرَبَّعٍ　　وَلَرُبَّمَا جَمَعَ الهَوَى سَفْوانُ
وإذا مَرَرْتَ على الدِّيارِ مُسَلِّمًا　　فَلِغَيْرِ دارِ أُمَيْمَةَ الهِجْرانُ
إنا نَمَبْنا والمَناسِبُ ظِنَّةٌ　　حَتى رُمِيتِ بنا وأَنْتِ حَصانُ
لما نَزَعْتُ عن الغَوايَةِ الصِّبَا　　وَخَدَتْ بِيَ الشَّدَنِيَّةُ المِذْعانُ
سَبْطٌ مشافِرُها دَقِيقٌ خَطْمُها　　وكأَنَّ سائِرَ خَلْقِها بُنْيانُ... (١)

وأبو نواس أحيانا أخرى يمدح الرشيد فيبدأ قصيدته بأبيات قليلة يذكر فيها الأطلال . وكأنما كان ذلك تعمية منه لما يضمره فى نفسه من رغبة فى وصف الخمر . ويبدو أنه كان متردداً حذراً فى مدح الرشيد على المذهب الجديد فكان لابد له من هذه التعمية فى تلك القصيدة التى نتحدث عنها وهى :

لقد طال فى رَسْمِ الدِّيارِ بُكائى　　وقد طالَ تَردادِى بها وعَنائى

وبعد أبيات قليلة من هذه المقدمة التى جرى فيها أبو نواس على مذهب الأقدمين ، فاجأ الرشيد بهذه النقلة الجديدة فى شعر المديح فقال :

فَلَمَّا بدا لِى اليأْسُ عَدَّيْتُ ناقَتِى　　عَنِ الدارِ واسْتولَى علىَّ عَزائِى
إلى بَيْتِ حانٍ لا تَهِرُّ كِلابُهُ　　علىَّ ولا يُنْكِرْنَ طُولَ ثَوائِى

. . . . . . . . . . . . . . .

وكأْسٍ كمِصباحِ السَّماءِ شَرِبْتُها　　على قُبْلَةٍ أو مَوْعِدٍ بلِقاءِ (٢) .. إلخ

ويبدو أن هذا المذهب الجديد فى شعر المديح قد صدم الشعور الدينى عند هارون ، إذ يذكر لنا الرواة أن وجهه قد تغير عند سماع تلك الأبيات فى وصف الخمر وذكر الحان ، وأراد أن يأمر بأبى نواس لولا أنه انتقل إلى مديحه الذى سر

---

(١) ديوان أبى نواس ط . فاجنر : ١٠٦ .
(٢) ديوان أبى نواس ط . فاجنر : ١١٩ .

الخليفة[١]. ويبدو أيضا أن قصيدة أبى نواس هذه كانت أول قصيدة على المذهب الجديد يمدح بها خليفة ، لأن المبرد يقول : « ما علمت قائلا مدح خليفة فنسب بمثل هذا النسيب . . ولقد كان الرشيد يتحامى الإقرار بحضرته أو بحيث يذكر قبلة أو شرب كأس وما أشبه . . إلا أن أبا نواس كان ينسب فى المديح الجليل الذى هو شأنه وفيه تصرفه وجل مذهبه[٢] » .

ويظهر أن هذه المحاولة الأولى من جانب أبى نواس لم تتكرر مع الرشيد بعد ذلك فلزم أبو نواس فى مديحه له المذهب القديم . ولكن الموقف تغير بعد وفاة هارون وتولى الأمين الخلافة ، فمع الحرية الدينية التى كان يمارسها الأمين نفسه وجد أبو نواس الفرصة سانحة للخروج على المذهب القديم فى المدح ، وكانت أولى قصائده فى مدح الأمين – يوم تهنئته بالخلافة – على المذهب الجديد . وقد قدم لها بتمهيد عميق الدلالة بين فيه فساد المذهب القديم صراحة إذ قال : « ياأمير المؤمنين : إن شعراء الملوك قبلى شببوا بالمدر والحجر ، والشاء والبقر ، والصوف والوبر ، فغلظت طباعهم ، واستغلقت معانيهم ، ولا بصر لهم بامتداح خلفائنا . فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لى فى الإنشاد » فلما أذن له الخليفة بدأ قصيدته بوصف الخمر مباشرة دون تعمية أو تورية إذ قال :

ألا دارِها بالماء حَتَّى تُلِينَها  فلنْ تُكْرِمَ الصَّهْباءَ حَتى تُهينَها[٣]

وحين أحس أبو نواس برضى الخليفة عن هذا المذهب الجديد تقدم خطوة أخرى فى قصيدة تالية فزج وصف الخمر بالغزل بالمذكر فقال :

يَسْقِيكَها  ذُو  قُرْطَقٍ  يُلْهِى ويُؤْذِى مَن حَبَسْ
خَنِثُ  الجُفونِ  كأنَّهُ  ظَبْىُ الرِّياضِ إذا نَفَسْ
أضحى  الإمامُ  مُحَمَّدٌ  لِلدِّينِ نُوراً يُقْتَبَسْ[٤] .. إلخ

---

(١) ديوان ابن نواس ( ط . فاجنر ) : ١٢١ .
(٢) المصدر نفسه : ١٢٠ .
(٣) المصدر نفسه : ١٢٠
(٤) المصدر نفسه : ١٣٣ .

وقد استغل هذا المذهب الجديد خصوم الأمين فى السياسة فأزروا عليه، وأعلنوا للناس مروقه عن الدين، وإلا كيف يسمح لشاعره بمثل هذه القصائد التى لا يجب أن تقال إلا فى الحانات ، ولكن الأمين أمير المؤمنين وخليفة المسلمين يطرب لها ويستمع إليها . ولهذا السبب اضطر الأمين أن يأمر أبا نواس بهجر مذهبه الجديد فى مدحه والعودة إلى المذهب القديم المألوف ، وكان هذا الأمر عنيفا على أبى نواس ولكنه لم يجد بدا من الإذعان له ، وهو يصور لنا ذلك كله فى قوله :

أَعِرْ شِعْرَكَ الأَطْلالَ والدِّمَنَ القَفْرا فقد طال ما أَزْرَى بِهِ نَعْتُكَ الخَمْرا

دعانى إلى وَصْفِ الطُّلولِ مُسَلَّطٌ تَضِيقُ ذراعى أَنْ أَجُوزَ له أَمْرا

فَسَمْعًا أميرَ المُؤْمنينَ وطاعَةً وإنْ كنتَ قَدْ جَشَّمْتَنِى مَرْكَبًا وعْرا[١]

والحقيقة إن تردد أبى نواس وأضرابه من الشعراء بين المذهبين القديم والحديث الذى ظهر أثره فى قصائد المدح لم يكن راجعا إلى تأثير الخلفاء أو ضغط خصومهم السياسيين فحسب ، ولكنه كان يتعلق بمشكلة أوسع وأعمق من تلك ، إذ كان جزءاً من الخصومة التى نشبت بين القدماء والمحدثين . ويمثل القدماء رواة الشعر وعلماؤه الذين كانوا يتشبثون بالماضى ، ويرون أن الشعر الجاهلى هو المثل والنموذج الذى يجب أن يحتذى ، ويحاربون كل تطور جديد فى الشعر يخرجه عن تلك الحدود التى عاش فيها الشعر الجاهلى . أما المحدثون فهم أولئك الشعراء الذين نزعوا إلى التجديد فى شعرهم — كما رأينا — محاولين التكيف مع الحياة الجديدة، دون النظر إلى النماذج الكلاسيكية التى يرددها الرواة من قديم . ومن هنا نشب الصراع بين الفريقين ، وتعصب الرواة ضد الشعراء المجددين فكانوا لا يروون شعرهم ، ويحاولون الانتقاص منه ما أمكن ، فابن الأعرابى يقول : « إنما أشعار هؤلاء المحدثين مثل أبى نواس وغيره ، مثل الريحان يشم يوما ويذوى فيرمى به، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا[٢] » .

ويمكننا أن نحصر عناصر الخصومة بين القدماء والمحدثين فى اختلافهم على

---

(١) ديوان أبى نواس ( المطبعة الحميدية ) : ٢٥٦ .

(٢) الموشح : ٢٤٦ .

جزئيات عمود الشعر ، وعلى نهج القصيدة أيضاً ، وفى الإيمان بفكرة استنفاد القدماء للمعانى . فأغلب ما فى هذه الخصومة كان دائراً حول تجديد المحدثين لمعانى الأقدمين، وذلك عن طريق وضعها فى صورة شعرية جديدة[١]. وقد رد ابن رشيق على أولئك الأقدمين الذين يؤمنون بفكرة استنفاد المعانى، فقال لهم إن القدماء نصبوا الأعلام للمتأخرين، ولكن المعانى أبدا تتردد وتتولد، والكلام يفتح بعضه بعضا ، وإن للمحدثين توليدات وإبداعات عجيبة لم تقع للقدماء، وخاصة لأن المعانى اتسعت باتساع الناس فى الدنيا وانتشار العرب فى الأرض وأخذهم بمظاهر الحضارة المختلفة[٢].

والحقيقة أن موقف العلماء والرواة المتمسكين بالقديم كان شاذًّا جامداً، يتسم بالتعصب ولا يعترف بتطور الزمن وتطور المجتمع الإسلامى . وقد هاجم ابن قتيبة مثل هؤلاء العلماء والرواة لأنه رأى بعضهم يستجيد الشعر السخيف لتقدم قائله ، ويرذل الشعر الرصين ولا عيب له عنده إلا أنه لحدث[٣].

ولو أننا بحثنا فى عمود الشعر ونهج القصيدة لوجدنا فيهما أهم أسباب الخصومة والخلاف بين القدماء والمحدثين ، إذ نجد العلماء والرواة لا يعدون الشعر شعراً إلا إذا كان جارياً على النظام الجاهلى القديم ، أى فى إطار عمود الشعر ونهج القصيدة العربية . ولكن المحدثين خرجوا على ذلك العمود فى أكثر من نقطة وثاروا على النهج القديم ، تلك الثورة العارمة التى رأينا صداها فى افتتاح قصائد المديح . ولو أننا قارنا بين النهج القديم والنهج الحديث الذى سار عليه الشعراء المجددون لتبين لنا الفرق الواسع بين الطريقتين ، والأهمية الكبرى لما دعاه الكتاب المحدثون بالثورة على الأطلال . ولعل ابن قتيبة هو أول وأهم من شرح لنا نهج القصيدة العربية وأوقفنا على نظامها المحدد إذ يقول : « سمعت بعض أهل الأدب يذكر أن مقصد القصيد إنما ابتدأ فيها بذكر الديار والدمن والآثار فبكى وشكا، وخاطب الربع ، واستوقف الرفيق، ليجعل ذلك سبباً لذكر أهلها الظاعنين عنها، إذ كان نازلة الوبر فى الحلول والظعن، على خلاف ما عليه نازلة المدر لانتقالهم عن ماء

---

(١) مشكلة السرقات فى النقد العربى : ٢١٣ .

(٢) العمدة ٢ : ١٨٣ .

(٣) الشعر والشعراء : ٦

إلى ماء ، وانتجاعهم الكلأ ، وتتبعهم مساقط الغيث حيث كان ، ثم وصل ذلك بالنسيب فشكا شدة الوجد وألم الفراق وفرط الصبابة والشوق ، ليميل نحوه القلوب ويصرف إليه الوجوه . . . فإذا علم أنه قد استوثق من الإصغاء إليه والاستماع له ، عقب بإيجاب الحقوق فرحل في شعره ، وشكا النصب والسهر وسرى الليل وحرّ الهجير وإنضاء الراحلة والبعير . فإذا علم أنه قد أوجب على صاحبه حق الرجاء وذمامة التأميل ، وقرر عنده ما ناله من المكاره في المسير ، بدأ في المديح فبعثه على المكافأة ، وهزه للسماح ، وفضله على الأشباه . فالشاعر المجيد من سلك هذه الأساليب ، وعدل بين هذه الأقسام ، فلم يجعل واحداً منها أغلب على الشعر ، ولم يطل فيمل السامعين »[١].

هذا هو نهج القصيدة العربية القديمة وهذه هي أقسامها التي ليس للشاعر مناص من اتباعها ما دام يريد لشعره الحياة والذيوع في أوساط النقاد والرواة . أما أولئك الذين أرادوا أن يجددوا فيخرجوا على هذه الأقسام التقليدية ، فقد قوبلوا بمعارضة شديدة من جانب العلماء والرواة الذين لم يسمحوا لهم حتى باتباع هذه الأقسام ولكن في صورة حديثة يقتضيها التطور الحضاري ، فابن قتيبة يقول : « وليس لمتأخر الشعراء أن يخرج عن مذهب المتقدمين في هذه الأقسام ، فيقف على منزل عامر ، أو يبكي عند مشيد البنيان ، لأن المتقدمين وقفوا على المنزل الداثر والرسم العافي ، أو يرحل على حمار أو بغل ويصفهما ، لأن المتقدمين رحلوا على الناقة والبعير . أو يرد على المياه العذاب الجواري لأن المتقدمين جروا على قطع منابت الشيح والحنوة والعرارة . . . »[٢].

ولعلنا ندرك الآن هذا الفرق الكبير بين طريقة القدماء وطريقة المحدثين ، كما ندرك قيمة هذه الثورة التي أحدثها المجددون في شعر القرن الثاني بنبذ بكاء الأطلال والوقوف عليها ، بالرغم من المعارضة القوية التي لقيتها دعوتهم من العلماء والرواة المتمسكين بالأقسام القديمة لنهج القصيدة ، لا يريدون أن يحيدوا عنها أو يخضعوا لتطور الزمن .

---

(١) الشعر والشعراء : ١٤ ، ١٥ .
(٢) الشعر والشعراء : ١٨ .

أما عمود الشعر كما فهمه أولئك العلماء والرواة فهو عبارة عن سبعة أبواب كما يقرر المرزوقى : « شرف المعنى وصحته ، وجزالة اللفظ واستقامته ، والإصابة فى الوصف ، والمقاربة فى التشبيه ، والتحام أجزاء النظم والتئامها على تخير من لذيذ الوزن ، ومناسبة المستعار منه للمستعار له ، ومشاكلة اللفظ للمعنى وشدة اقتضائهما للقافية حتى لا منافرة بينهما »[١] . ولكل باب من هذه الأبواب معيار فى مقياس العلماء ، فعيار المعنى أن يعرض على العقل الصحيح والفهم الثاقب ، فإذا انعطف عليه جنبتا القبول والاصطفاء مستأنساً بقرائنه ، خرج وافياً ، وإلا انتقص بمقدار شوبه ووحشته . وعيار اللفظ الطبع والرواية والاستعمال . وعيار الإصابة فى الوصف الذكاء وحسن التمييز . وعيار المقاربة فى التشبيه الفطنة وحسن التقدير ، فأصدقه ما لا ينتقض عند العكس ، وأحسنه ما أوقع بين شيئين اشتراكهما فى الصفات أكثر من انفرادهما ، ليبين وجه التشبيه بلا كلفة إلا أن يكون المطلوب من التشبيه أشهر صفات المشبه به وأملكها له ، لأنه حينئذ يدل على نفسه ويحميه من الغموض والالتباس ، وعيار التحام أجزاء النظم والتئامه على تخير من لذيذ الوزن ، الطبع واللسان . وهم يرون أن تكون القصيدة كالبيت ، والبيت كالكلمة فى استواء البنيان . وعيار الاستعارة الذهن والفطنة ، وملاك الأمر تقريب التشبيه فى الأصل حتى يتناسب المشبه والمشبه به . وعيار مشاكلة اللفظ والمعنى وشدة اقتضائهما للقافية ، طول الدربة ودوام الممارسة ، وأما القافية فيجب أن تكون كالموعود به المنتظر ، يتشوفها المعنى بحقه ، واللفظ بقسطه ، وإلا كانت قلقة فى مقرها[٢] .

ومن هذا التحليل لعناصر عمود الشعر عند العرب يتبين لنا أنهم كانوا يعنون به القواعد الفنية الصحيحة لقول الشعر ، بحسب مايرونه من أسرار الجمال الفنى فى الأدب . وهذه القواعد شاملة للمعنى واللفظ والصور الفنية وأسلوب الشعر . تحدد أولئك جميعاً تحديداً منطقياً دقيقاً ، لا ينبغى للشاعر أن يخل بشىء منه وإلا اعتبر خارجاً عن عمود الشعر العربى ، أو بمعنى آخر إنه خرج على قواعد

---

(١) شرح الحماسة للمرزوقى : ١ : ٩

(٢) شرح الحماسة للمرزوقى ١ : ١٠ ، ١١ .

الشعر العربي وفنيته وطبيعته . وحينئذ يكون بعيداً عن الذوق العربي واستحسان الناس له [١].

ومما لا شك فيه إن الشعراء المجددين في القرن الثاني قد خرجوا على هذا العمود في بعض نواحيه ، ودليلنا على ذلك مخاصمة العلماء والرواة المتمسكين بالقديم لأولئك الشعراء . فابن الأعرابي مثلا يقول عن شعر المحدثين : « إن كان هذا شعراً فما قالته العرب باطل »[٢] وإسحق الموصلي الذي كان يتعصب للقدماء أيضاً كان لا يعد أبا نواس شيئاً لأنه ( ليس على طريق الشعراء )[٣]. ولعلنا نستطيع أن ندرك مخالفة الشعر الجديد في القرن الثاني لعمود الشعر التقليدي من ذلك النص الذي يرويه ابن رشيق عن ابن وكيع ويقول فيه : « إن أشعار المولدين إنما تروى لعذوبة ألفاظها ورقتها وحلاوة معانيها وقرب مأخذها . ولو سلك المتأخرون مسلك المتقدمين في غلبة الغريب على أشعارهم ووصف المهامه والقفار ، وذكر الوحوش والحشرات ، ما رويت ، لأن المتقدمين أولى بهذه المعاني[٤] » إذن هنالك فروق واضحة بين شعر المحدثين وشعر الأقدمين ، فروق في نهج القصيدة — كما رأينا — وفروق في القواعد الفنية للشعر أيضاً — تلك التي حددها العمود التقليدي — فعيار المعنى في هذا العمود من حيث قبول العقل له والفهم على السواء ، يبدو منطقياً من الوجهة الظاهرية ومقبولا عند جميع النقاد والشعراء في كل عصر وفي كل مكان ، ولكن تفسير هذه النقطة من وجهة عملية لابد أن يكون محل خلاف . وقد كان كذلك بالفعل ، فهو مصدر من مصادر الخصومة بين القدماء والمحدثين . وإلا هل كان من الممكن أن يهضم ابن الأعرابي — الذي يعيش بعلمه وروحه في التراث الجاهلي والبيئة العربية القديمة — معنى لأبي نواس متأثراً بعلم الكلام كما في قوله :

يا عاقِدَ القَلْبِ مِنّي ... هَلَّا تَذَكَّرْتَ حَلَّا
تَرَكْتَ مِنّي قَليلًا ... مِنَ القَليلِ أَقَلَّا
يَكادُ لا يَتَجَزَّا ... أَقَلُّ في اللَّفْظِ مِن لا

---

( ١ ) انظر : مشكلة السرقات في النقد العربي : ١٨٩ ( ٢ ) الموشح : ٣٠٤ .
( ٣ ) المصدر نفسه : ٢٦٤ . ( ٤ ) العمدة ١ : ٥٨

أو ما شابه ذلك من المعانى التى أدخلتها الحضارة الجديدة وثقافة العصر التى نقلت المجتمع الإسلامى نقلة فكرية ضخمة ؟ ! أما عيار اللفظ فى عمود الشعر التقليدى الذى حددوه بالطبع والرواية والاستعمال فقد خرج عليه المحدثون فى القرن الثانى خروجاً متعمداً مقصوداً ، لينقلوا الشعر من أرستقراطية البيئات العلمية ومجالس البلاط إلى الشوارع والأزقة حيث تحيا طبقات الشعب الغالبة على المجتمع ، وبذلك تراجعت إلى حد كبير الألفاظ الجزلة الضخمة التى كانت تملأ الفم وتقتحم السمع ، وغلبت على شعر المحدثين فى القرن الثانى — وخاصة فى قصائدهم التى ينطلقون فيها مع أنفسهم ويتجاوبون فيها مع الروح الشعبية السائدة — الألفاظ السهلة الرقيقة الخافتة التى تعتبر ضعيفة فى بيئات العلماء والرواة ، كما يعتبر بعضها ساقطاً من ناحية اللغة ، وهى الألفاظ التى كان الشعراء يلتقطونها من أفواه العامة فى السوق أو الطريق ، لا من أفواه علماء اللغة ورواتها الذين كانوا مهتمين فى هذا القرن بجمع شاردها وواردها .

وأما بناء القصيدة والتحام أجزائها كما جاء فى العمود التقليدى ، فقد حدث فيه تغير كبير فى القرن الثانى ، إذ انتهت — كما رأينا — أو كادت القصائد المطولات التى كانت تحوى أغراضاً كثيرة ، وكان نجاح الشاعر القديم يتوقف إلى حد كبير على براعته فى الانتقال من غرض إلى غرض دون أن يحس القارئ أو السامع بهذه النقلة أو يفاجأ بها . ولكن أشعار المحدثين الجديدة كانت فى معظمها عبارة عن مقطعات قصيرة تحوى كل منها غرضاً بعينه يستغرق القطعة من أولها إلى آخرها . ولهذا لم يعد البيت الشعرى وحدة منفصلة — كما كان فى الشعر القديم — قائمة بذاتها ، ولكنه أصبح جزءاً لا يتجزأ من القصيدة لا يمكن رفعه منها دون أن يصيب الخلل معناها ومبناها معاً .

وأما التشبيه والاستعارة ، أو الصورة الشعرية بوجه عام ، فقد دخلها تغير كبير عما استقر عليه وضعها فى العمود التقليدى للشعر . وسنفرد لهذه الناحية فصلا خاصاً من هذا البحث .

ومن هذه المقارنة السريعة يتضح لنا بما لا يدع مجالا للشك أن الشعر فى القرن الثانى قد تجدد فى الشكل والمحتوى على السواء ، وأنه غاير عمود الشعر العربى

القديم فى أكثر من موضع ، كما خرج على نهج القصيدة التقليدية ، وسيتضح لنا هذا التجديد تماماً فى الأجزاء التالية من البحث .

ومما يستلفت النظر أن كثيراً من الباحثين المحدثين يشككون فى قيمة هذا التجديد وأهميته ، فنجد «فيليب حتى» مثلا يقع فى تناقض غريب حين يقول : «كانت أشعار الجاهلية — وهى تمثل عصر البطولة فى الشعر العربى — نموذجاً لشعراء العصر الأموى ، ثم قام شعراء العصر العباسى فاعتبروا الشعر الأموى من الأدب الكلاسيكى ، ولكن ظهرت فى العصر العباسى بواعث جديدة حملت أرباب الشعر على الانحراف عن هذا الأساوب العرفى المدرسى ، فسلكوا فى أشعارهم طرقاً جديدة . ومن هذه البواعث الحركة الدينية التى نشطها العرش العباسى ، والمؤثرات الثقافية والروحية والاجتماعية المنبعثة بالأكثر من حياة الفرس ، ثم الرعاية التى خص الخلفاء بها الشعراء ، والصلات والعطايا التى أغدقوها عليهم . ومع ذلك فقد ظل فن القريض أشد الفنون محافظة على القديم واستمر يفيض بروح البادية طوال العصور التى مر بها[١]» .

ومثل هذا الرأى القائم على نظرة التشكك إلى قيمة التجديد فى القرن الثانى نجده عند طه حسين إذ يقول : «كل ما عرف العرب من اختلاف فى الشعر بين القدماء والمحدثين : اختلاف فى اللفظ نشأت عنه مدرسة مسلم بن الوليد وغيره من أصحاب البديع ، واختلاف فى المعنى نشأت عنه مدرسة أبى نواس وغيره من الذين آثروا اللفظ القديم والمعنى الجديد ولم يتكلفوا بديعاً . . . وهو على خطره لم يتغير الشعر العربى فى موضوعه ولا فى صورته ولا فى نوعه . ولم يتغير فى لفظه ومعناه إلا تغيراً قليلا جداً . بقيت القصيدة كما كانت معتمدة على وحدة القافية والوزن غير معنية بوحدة المعنى . وبقى موضوع الشعر كما كان مدحاً وهجاء ورثاء ووصفاً وغزلا ، وإنما تجددت هذه الموضوعات دون أن تتغير ، ولم يكن تجددها جوهرياً ولا مطرداً[٢]» .

وهذه الآراء التى يقولها طه حسين محل نظر ، ونحن نرى أنها لم تصور شعر

---

(١) تاريخ العرب (مطول) : ٤٩٢ .

(٢) حديث الأربعاء ٢ : ٨ .

القرن الثانى بما يستحقه ، وسنخالف فى دراستنا هذه الآراء مخالفة ظاهرة .

وإلى مثل هذه الفكرة أيضاً ذهب أحمد أمين فى قوله : « نعم حدث تغيير من دخول بعض الفنون الشعرية واصطباغها بصبغة الحياة الاجتماعية ونحو ذلك ، ولكنه تغيير خفيف لا يكاد يرى بالمجهر »[١]. أما أنيس المقدسى فلا ينكر أن المولدين فاقوا الأقدمين ، ولكنهم — فى رأيه — « لم يبتدعوا أساليب جديدة أو مواضيع جديدة تجوز لنا أن نقول إن الشعر طرأ عليه فى أزمانهم تطور كبير »[٢] . وأما جارسيا جوميز فيرى أنه بالرغم من أن التجديد مس روح الشعر بصفة خاصة دون ظاهره ، إلا أنه أسفر عن ظهور الخمريات الخالصة ومقطعات النسيب القصيرة ، أو قصائد التأملات وشعر الحكمة ، وأخذت القصيدة تتحول إلى قطعة وصفية[٣] . ولكن الباحث لم يوضح لنا ما هى روح الشعر ومظاهره ، كما لم يحدد لنا انتساب الأمثلة التى ذكرها على التجديد إلى أى الناحيتين .

ونحن مع إيماننا بقوة حركة التجديد التى ظهرت فى القرن الثانى لا نستطيع أن نغفل قوة الشعر القديم ونفوذه فى ذلك العصر ، فقد ظل مسيطراً على جانب من الحياة الأدبية فيه ، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى تقدم الحركة العلمية فى الرواية والتدوين ، وخاصة فى اللغة وعلومها ، وظهور علماء كبار مثل الأصمعى وأبى عبيدة ، وأبى زيد ، والفراء ، والكسائى ، ومن إليهم . ولعل السبب أيضاً يرجع — كما يقول عبد الستار الجوارى — إلى التأثير القوى الذى كان لبيئة الكوفة العلمية ، تلك التى كانت تعتمد على الرواية والنقل ، وقد جاءها هذا التأثير من ميل الخلفاء إلى منحاها العلمى وإيثارهم علماءها على علماء البصرة حتى فى تعليم أولادهم . يضاف إلى ذلك أن حركة الشعوبية فى القرن الثانى استلزمت وجود حركة عربية مناوئة لها ، كان من أهم أسلحتها تأييد التراث الأدبى القديم والحفاظ عليه[٤] . ولعلنا نستطيع أن نفهم ذلك السبب الأخير من نص هام للجاحظ يثبت فيه أيضاً وجود خصومة بين القدماء والمحدثين فى ذلك العصر ،

(١) ضحى الإسلام ١ : ٣٩٩ .
(٢) أمراء الشعر فى العصر العباسى : ٦٢ .
(٣) الشعر الأندلسى : ٣
(٤) الشعر فى بغداد : ١٩٤ .

فهو يقول : « والقضية التى لا أحتشم منها ولا أهاب الخصومة فيها أن عامة العرب والأعراب والبدو والحضر من سائر العرب ، أشعر من عامة شعراء الأمصار والقرى من المولدة والنابتة[١]. وليس ذلك بواجب لهم فى كل ما قالوه . وقد رأيت ناساً منهم يبهرجون أشعار المولدين ويستسقطون من رواها ، ولم أر ذلك قط إلا فى راوية للشعر غير بصير بجوهر ما يرى ، ولو كان له بصر لعرف موضع الجيد ممن كان وفى أى زمان كان »[٢] وواضح من هذا النص أن الجاحظ ينتصر للشعر الجيد مهما يكن قائله محدثاً أم قديماً ، ولكنه لا يشك فى أن العرب المحدثين أفضل من المولدين فى قول الشعر . ولعل هذه النظرة أملتها عليه روح المعارضة لحركة الشعوبية فيما يبدو .

وقوة تيار الشعر القديم كان لها مظهران فى ذلك العصر : الأول خضوع الشعراء المجددين — وهم الأكثرية — لهذا التيار فى بعض أشعارهم وبخاصة شعر المديح ، لإرضاء الممدوح أولا وإرضاء العلماء والرواة ثانية ، ولإثبات تمثلهم القوى للثقافة العربية القديمة ، وقدرتهم على مجاراة النهج الشعرى القديم فى بعض الأحيان . ولهذا نجد بشاراً الذى يعتبره الكتاب الأقدمون والمحدثون رأس المولدين وقدوة المجددين يتذبذب فى شعره بين المذهبين : الجديد والقديم . فهو فى بعض أشعاره قديم قدم الجاهليين يلتزم نهج القصيدة العربية الجاهلية ، ولا يخرج عن أى موضع من مواضع العمود الشعرى التقليدى فى ألفاظه وأساليبه وصوره الشعرية ومعانيه ، ولعل قصيدته فى مدح سليمان بن داود الهاشمى التى مطلعها :

تَأَبَّدَتْ بُرْقَةُ الرَّوْحاءِ فاللَّبَبُ ... فالمُحْدَثاتُ بِحَوْضَى أَهْلُها ذَهَبوا

تعبر عن اتجاهه القديم تعبيراً كاملا فهو يقول بعد هذا البيت :

فَأَصْبَحَتْ رَوْضَةُ المُكَّاءِ خالِيَةً ... فَماخِرُ الفَرْعِ فالغَرَّافُ فالكُثُبُ
فَأَجْرَعُ الصَّوْعِ لا تُرْعَى مَسارِحُهُ ... كُلُّ المَنازِلِ مَبْثُوثٌ بِها الكَأَبُ
كَأَنَّها بعد ما جَرَّ العَفاءُ بها ... ذَيْلاً من الصَّيْفِ لم يُمْدَدْ لَهُ طُنُبُ

---

(١) بمعنى الناشئة .
(٢) الحيوان ٣ : ١٣٠ .

كانتْ مَعايَا من الأَحْبابِ فانْقَلَبتْ  عن عَهْدِها بِهِمُ الأَيّامُ فانقلبوا
أقول إذْ وَدَّعوا نَجْدًا وساكِنَهُ  وحالَفُوا غُرْبَةً بالدّارِ فاغْتَرَبُوا
لا غَرْوَ إلا حَمامٌ فى مَساكِنِهِمْ  تَدْعُوهَديلاً فَيَسْتَغْرِى بِهِ الطَّرَبُ(١)

وعلى هذا النحو يمضى بشار فى قصيدته وهو يبدو متأثراً بالمنهج القديم تأثراً عميقاً، وكأنه كان يعيش قبل الإسلام لا فى القرن الثانى الهجرى الذى تغير فيه المجتمع وتطور تطوراً كبيراً . ولعل بشاراً وأضرابه من المجددين فى هذا القرن كانوا يجدون صعوبة بالغة فى التحول عن مذهبهم الجديد إلى المذهب التقليدى القديم فى مثل هذا الشعر ، بفعل المؤثرات التى حللناها من قبل والتى كانت دعماً وقوة للتيار القديم ، ومما يدل على تصنع المجددين فى قصائدهم التقليدية تلك الأراجيز التى كان بشار ينظمها ويملؤها بالألفاظ الوحشية الغريبة، ويمدح بها الأمراء الذين كانوا يحبون الشعر على طريقة القدماء، مثل سلم بن قتيبة وداود بن زيد، فقد كتب للأول أرجوزته المشهورة بين العلماء :

يا طَلَلَ الحىّ بذَاتِ الصَّمْدِ  باللهِ حَدِّثْ كَيْفَ كُنْتَ بَعْدِى(٢)

وكتب فى الثانى أرجوزة أولها :

عُوجَا خَلِيلَىَّ لَقِينَا حَسْبا  مِنْ زَمَنٍ أَلْقَى عَلَيْنا شَغْبا(٣)

وقد لاحظ « يوهان فك » أيضاً هذا التصنع فى الشعر التقليدى من جانب بشار فهو يقول: « وإذا قال بشار الشعر على طراز الأقدمين عن قصد، وجدنا أشعاره تحمل طابع الصنعة والتعلم على جبينها ؛ على أنه لم يكن يبالى إلا نادراً بالقصد إلى المحاكاة والتقليد ، فإذا ما تنازل عن ذلك وجدنا أسلوبه يعرض تلك الأناقة الواضحة والبيان الناصع الشفاف »(٤).

ولم يكن بشار وحده فى ذلك ، بل كان أبو نواس أيضاً يتصنع أشد التصنع

(١) ديوان بشار ١ : ٢٢٩ ، ٢٣٠ . المعايا جمع معيية وبشار يصف الأماكن بالإعياء بسبب كثرة السكان وفى البيت الأخير يدل وجود الحمام على أن المساكن كانت آهلة منذ وقت قريب .
(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢١٩ .
(٣) المصدر نفسه ١ : ١٣٤ . حسبا أى كافيا يكفينا هموم الزمان، والشغب تهيج الشر .
(٤) العربية : ٥٨

فى القصائد التى يجبر نفسه فيها على محاكاة الأقدمين فى مذهبهم الشعرى التقليدى ونظرة إلى قصيدته التى مدح بها الفضل بن الربيع والتى مطلعها :

وَبَلْدَةٍ فيها زَوَرْ صَعراءَ تُخْطَى فى صَعَرْ

تؤكد صدق ما نقول من التكلف فى المحاكاة والتقليد ، وإجبار طبعه على غير مذهبه فهو يقول فيها[١] :

مَرْتٍ إذا الذِّئْبُ اقتَفَرْ بها مِنَ القَوْمِ الأثَرْ
كان لَهُ مِنَ الجزَرْ كلُّ جنينٍ ما اشْتَكَرْ
ولا تعلاّهُ شَعَرْ مَيْتُ النَّسا حَيُّ الشُّفُرْ
عَسَفْتُها على خَطَرْ وغَرَرٍ مِنَ الغَرَرْ
ببازِلٍ حين فَطَرْ تَهُزُّهُ جِنُّ الأشَر
لا مُتَشَكٍّ مِن سَدَرْ ولا قَريبٍ من خَوَرْ
كأنَّهُ بَعْدَ الضُّمُرْ وبَعْدَ ما جال الضُّفُرْ
وانْمَحَّ نِيٌّ فَحَسَرْ جِلْبٌ رَبَاعِى المُثَّغَرْ
يَحدو بِحُقْبٍ كالأُكر ... إلخ

ومما يدلنا على تصنع أبى نواس أيضاً هذه الأخطاء المعنوية التى وقع فيها فى تلك القصائد التقليدية ، لأنه كان بعيداً عن بيئتها وروحها ودقائقها ، ولم يكن إلا متكلفاً متصنعاً فى وصفها وما فيها من مهامه ووحش وإبل . ففى قصيدة واحدة من قصائد أبى نواس التقليدية استخرج له العلماء سقطتين : الأولى فى وصف الناقة والأخرى فى وصف الأسد ، فهو يقول فى الناقة :

كأنَّما رِجْلُها قَفا يَدِها رِجْلُ وَليدٍ يلهو بِدَبُّوق[٢]

---

(١) ديوان أبى نواس (ط . فاجنر) : ١٦١ والمرت الأرض القاحلة ، والجزر ما يؤكل ، وميت النسا بمعنى لاقوة له ، والغرر : الخطر ، والأشر : المرح والنشاط ، والسدر : الدوار ، وجال الضفر بمعنى أنه ضمر من السير فاتسعت حباله ، وانمح نى أى ذهب شحمه ، والجأب الحمار الغليظ ، ومعنى الشطرة أنه ألقى رباعيته بعد ما هزل .

(٢) الدبوق : غراء يصاد به الطير .

مع أن الناقة إذا كانت كذلك كان بها « عُقَّال » — كما يقول العلماء — وهو من أسوأ العيب[١] .

ويقول أبو نواس فى وصف الأسد :

كأنَّما عينُه إذا التهبتْ　　　بارزَةَ الجَفْن عَينُ مَخنوق

مع أن عين الأسد توصف عند العرب بالغؤور لا بالجحوظ كما يدعى أبو نواس[٢]

وغير بشار وأبى نواس وأضرابهما من المجددين ، نجد أيضا شعراء أقل شأنا يضطرون إلى التخلى عن مذهبهم الشعرى الجديد لمجاراة العلماء والرواة ، والتكسب بهذا النوع من الشعر التقليدى ، فهذا أبو الشيص الشاعر المجدد البعيد عن روح البادية كل البعد فى جميع شعره ، يضطر أحيانا إلى مخاطبة الأطلال والتزام نهج القصيدة التقليدية كما فى قوله :

يادارُ مالَكِ لَيْسَ فيكِ أَنِيسُ　　　إلاّ مَعالِمَ آيُهنَّ دُرُوسُ

الدَّهْرُ غَالَكِ أَمْ عَراكِ مِنَ البِلى　　　بَعْدَ النَّعِيمِ خُشُونَةٌ وبُؤُوسُ

ماكانَ أَخْصَبَ عَيْشَنا بِكِ مَرَّةً　　　أَيَّامَ رَبْعُكِ آهِلٌ مَأْنُوسُ[٣]

ولعل مما يؤكد لنا أن هذا الشعر التقليدى من جانب المجددين كان فى محيط العلماء ومن إليهم دون المحيط الشعبى الواسع ، ذلك النص الذى يقول فيه ابن المعتز إن قصيدة أبى نواس :

يا دارُ ما فَعَلَتْ بِكِ الأَيَّامُ　　　ضامَتْكِ والأَيَّامُ لَيْسَ تُضامُ

« لا يعرفها إلا الخواص[٤] » .

ذلك إذن هو المظهر الأول لقوة تيار الشعر التقليدى القديم فى القرن الثانى ، أوضحناه من خلال هذه الأشعار التى خضع فيها أصحابها المجددون لذلك التيار لسبب أو لآخر . أما المظهر الآخر لقوة تيار الشعر التقليدى فيتضح

---

(١) انظر : ديوان أبى نواس (ط . فاجنر) : ١٩٠ .
(٢) المصدر نفسه : ١٩٢ .
(٣) طبقات ابن المعتز : ٨٤ .
(٤) المصدر نفسه : ٢١١ .

فى وجود شعراء محافظين يلتزمون عمود الشعر القديم ونهج القصيدة العربية القديمة فى جميع شعرهم ولا ينساقون وراء أى تجديد ، وكأنما كانوا فى بيئة مغلقة قد اعتصمت من التأثير العنيف الذى أحدثته العوامل المختلفة من ثقافية واجتماعية واقتصادية وسياسية ، بل هم كانوا كذلك بالفعل إلى حد ما ، فأغلب الشعراء المحافظين كانوا من البدو الذين لا تدعوهم إلى الحواضر أسباب قوية ، ولهذا كانوا بعيدين عن التيارات الثقافية ومراكز الحركة العقلية النشطة فى القرن الثانى . وليس من المستغرب من ناحية التطور الأدبى والفكرى وجود مثل هذا التيار المحافظ أو ظهوره فى شعر بعض المجددين — كما رأينا — لأن الأنواع الأدبية وفنونها — كما يقول نلينو بحق — بطيئة التحول ، ولهذا تختلط فى الأغلب الأساليب القديمة بالجديدة فى عصر واحد ، ويظل هذا الاختلاط مدة حتّى يأخذ الأسلوب الجديد فى الغلبة على القديم شيئا فشيئا[١].

ومع إيماننا بوجود شعراء محافظين إلا أننا نرى أنهم لم يكونوا غالبية عظمى أو قوة مؤثرة فى اتجاهات الشعر فى القرن الثانى . وأنّى يكون لهم هذا التأثير القوى وهم يعيشون فى بواديهم ، ولا يأتون إلى الحواضر إلا لمدح أمير أو وال طلبا لعطاء ؟ وقد حاول البهبيتى فى دراسته أن ينشئ كيانا لمدرسة المحافظين وأن يجعل لها خصائص معينة ، مع أنها هى نفس الخصائص المستقاة من عمود الشعر التقليدى ونهج القصيدة العربية القديمة ، إلا أنه جعل من بين خصائصها اهتمام شعرائها بالسياسة ومدح الملوك وما يتصل بهما ، ولهذا جعل من أهم شعراء هذه المدرسة مروان بن أبى حفصة والعتابى والنمرى[٢]. ونحن لا نعتقد على الإطلاق أن يكون مثل هؤلاء الشعراء محافظين بالمعنى الذى بيناه ، وهو متابعة الشعر التقليدى فى عموده ونهجه ، ولكن المحافظين حقا هم من تحدثنا عنهم من شعراء البدو

---

(١) تاريخ الآداب العربية : ٤٨ .

(٢) تاريخ الشعر العربى حتّى القرن الثالث : ٤٧٢ ومن العجيب أن العتابى والنمرى بالذات يعتبران من أول الشعراء الذين اهتموا بالبديع اهتماماً ظاهراً فى القرن الثانى ، وإلى هذا ذهب الجاحظ إذ يقول : « ومن الخطباء الشعراء كلثوم بن عمرو العتابى . وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله فى البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنحو منصور النمرى ومسلم بن الوليد وأشباههما ، وكان العتابى يحتذى حذو بشار فى البديع ، ولم يكن فى المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة والعتابى (البيان والتبيين ١ : ٣٠ ) .

أو من تشبه بهم تعصبا لهم حتى كان يلبس زيهم . ومن هؤلاء مثلا « ناهض ابن ثومة» الذى يقول عنه صاحب الأغانى : « شاعر بدوى فارس فصيح من شعراء الدولة العباسية وكان يقدم البصرة فيكتب عنه شعره وتؤخذ عنه اللغة[١] » ولو أننا نظرنا فى شعره نجده لم يزايل قط الشعر التقليدى الجاهلى ، ويتضح ذلك فى قصيدته :

أَلا يا اسْلَما يا أَيُّها الطَّلَلانِ  وهَلْ سالِمٌ باقٍ على الحَدَثانِ[٢]

أو قصيدته الأخرى التى ذكرها الأصفهانى أيضا :

أَمِنْ طَلَلٍ بَأَخْطب أَبْدَتْهُ  نَجاءُ الوَبْلِ والدِّيَمُ النِّضاحُ[٣]

ومن هؤلاء الشعراء المحافظين أيضا عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثى ، ويقول عنه ابن المعتز : « كان لايشبه بشعره شعر المحدثين الحضريين ، وكان نمطه نمط الأعراب كمثل قوله :

لا هَلِعٌ فى الحَرْبِ هاعٌ إذا  ردَّتْ فيها كُلُّ هِلْواع

قد باضَتِ الحَرْبُ على هَامَتِي  وصَمَّمَتْنى أُذُنَىْ واع[٤]

ويقول ابن المعتز أيضا عن البطين البجلى إن نمط شعره يشبه نمط الأعراب[٥] ويقول الأصفهانى عن طريح الثقفى إنه استفرغ شعره فى الوليد بن يزيد ، وقد أشرنا فيما سبق إلى طريح هذا حين دخل على المهدى فقال له : ألست الذى يقول للوليد بن يزيد :

أَنت ابن مُسْلَنْطَحِ البطاحِ ولَمْ  يَطْرُقْ عليكَ الحَنِيُّ والوَلَجُ

والله لا تقول لى فى مثل هذا أبدا ولا أسمع منك شعرا، فطريح الثقفى إذن

---

(١) الأغانى ١٣ : ١٧٥ .

(٢) المصدر نفسه

(٣) المصدر نفسه ١٣ : ١٨٢ .

(٤) طبقات ابن المعتز: ٢٧٦ . الهاع: الحريص، والهلواع: المسرع، وصممه الحديث : أوعاه إياه وجعله يحفظه .

(٥) المصدر نفسه : ٢٤٩ .

كما نفهم من شعره وكما أدرك المهدى يجرى على السنن التقليدى فى الشعر ولا يرعى جانب التطور والتجديد . وأغلب شعره فى الوليد عبارة عن اعتذاريات أحيا بها اعتذاريات النابغة الذبيانى فى العصر الجاهلى(١). ويهاجم المرزبانى الشعراء المحدثين الذين يعيشون فى عصر أدبى غير عصرهم، مثل غالب بن الحارث العكلى، وأحمد بن جحدر الخراسانى ، ويسخف تكلف المحدثين أسلوب الشعر الجاهلى وينقل عن قدامة بن جعفر قوله : « من عيوب الشعر أن يركب الشاعر منه ما ليس بمستعمل إلا فى الفرط ولا يتكلم به إلا شاذا . . وهذا الباب مجوز للقدماء ليس من أجل أنه حسن ، لكن لأن من شعرائهم من كان أعرابيا قد غلبت عليه العجرفية . . ولأن من كان يأتى منهم بالوحشى لم يكن يأتى به على جهة التطلب له والتكلف لما يستعمله ، لكن لعادته وعلى سجية لفظه (٢) ».

ومن المتشبهين بالأعراب فى شعرهم الحافظ يزيد بن ضبة مولى ثقيف ، وكان منقطعا أيضا للوليد بن يزيد ، ويقول عنه الأصفهانى « كان يزيد يطلب القوافى المعتاصة والحوشى من الشعر »(٣). ويقول الأصفهانى أيضا عن أبى شراعة إنه « جزل الشعر ليس برقيق الطبع ولا سهل اللفظ ، وهو كالبدوى فى مذهبه » (٤).

أما عمارة بن عقيل الذى كان يسكن بادية البصرة ، فكان النحويون فيها يأخذون عنه اللغة كما يروى الأصفهانى (٥).وهو يقول أيضا عن الحسين بن مطير إن زيه وكلامه يشبهان مذاهب الأعراب وأهل البادية ، وذلك بيِّن فى شعره (٦).وقد ذكرله ابن المعتز قصيدة على قافية وحشية لا يمكن أن ترد فى شعر محدث قط وأولها :

كأنَّنا ياسُلَيْمَى لم نُلِمَّ بِكُمْ ... وتَحْتَنا عَلَمِيَّاتٌ ملاجيجُ(٧)

(١) انظر : الأغانى ٤ : ٣١١ — ٣١٥ .
(٢) الموشح : ٣٥٤ وانظر نقد الشعر : ١٧٠ ، ١٧١ .
(٣) الأغانى ٧ : ١٠٣ .
(٤) المصدر نفسه ٢٠ : ٣٥ .
(٥) المصدر نفسه ٢٠ : ١٨٣ .
(٦) المصدر نفسه ١٤ : ١١٠
(٧) طبقات الشعراء : ١١٤ والعلميات نسبة لبنى علس والملاجيج ذات أصوات .

وللأصفهانى ملاحظة – شبيهة بما ذكرناه له من قبل – بالنسبة لشعر أبى حية النميرى[١].

ويمكننا أن نقول ذلك أيضا بالنسبة لمحمد بن عبد الملك الفقعسى الأسدى وأبى البيداء الرياحى وهو أعرابى كان ينزل البصرة.[٢] وابن النديم يذكر لنا جماعة آخرين من هؤلاء الشعراء البدو مثل أبى زياد الكلابى ، وأبى شبل العقيلى وورد بن حكيم ، وشبيل بن عرعرة الضبعى ، وجهم بن خلف المازنى ، وأبى الخطاب البهدلى ، وأبى على الحرمازى ، وابن أبى صبح . وهناك عدد آخر غيرهم ممن كان شعرهم يجرى على السنن الجاهلى القديم ، وكان اهتمام العلماء بشعرهم من أجل الشاهد اللغوى والاستعمال النحوى فحسب[٣].

مثل هؤلاء الشعراء إذن وقليل غيرهم كانوا يمثلون التيار المحافظ الذى وجد فى القرن الثانى بجانب تيار التجديد ، وكثيرا ما التقى هذان التياران فى بعض شعراء ذلك العصر ، ولم يكن ذلك بعجيب بعد أن قدمنا الأسباب المفسرة لهذا الالتقاء ، من طبيعة التطور ، إلى تأثير العلماء والرواة ، وغير ذلك .

ولو تركنا قضية التجديد والتقليد والصراع بين القدماء والمحدثين ، فإن علينا بعد ذلك أن نحدد الاتجاهات العامة التى سار فيها الشعر فى القرن الثانى ، تلك الاتجاهات التى شملت أغراض الشعر وفنونه ، وتطبع بها شعر الشعراء عامة فى هذا القرن . ولكن هذه الاتجاهات هل كانت فى إطار الشعر العربى القديم كما يحاول بعض الباحثين المحدثين تصوير التجديد فى القرن الثانى ، أو أنها كانت اتجاهات عامة جديدة ذات تأثير قوى فى موضوع الشعر وصورته على السواء ؟ إن شكرى فيصل يحدد لنا إطار هذه الاتجاهات فى دراسته لتطور المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول فيقول إنه « نشأ مدى من البعد النفسى بين الحياة فى العصر العباسى وبين الحياة العربية الإسلامية فى الحجاز ونجد ، بل حتى فى دمشق . وغزت تقاليد الفرس الدولة الجديدة فلم تعد الحياة فيها لتتصل بالصحراء

(١) الأغانى ١٥ : ٦١

(٢) انظر : الورقة : ١٢ ، ٦٥ .

(٣) انظر : الفهرست : ٦٦ وما بعدها .

العربية ، ولم يعد ثمة سبيل إلى أن تتذوق ما فيها ما كانت تتذوقه فى الحياة الأموية من روح الصحراء ورعيها ومن إبلها وشائها . . . وإنما اتصلت بالمدن الفارسية والأسر الفارسية والتقاليد الفارسية ، وتركزت الحضارة والثقافة لا فى المواطن العربية الأولى ، بل فى هذه المواطن الجديدة من مدن العراق التى كان يغلب عليها الطابع الفارسى أو فى المدن الفارسية . . . ومن هنا جاء الأدب تعبيرا عن هذه الحياة ، أعنى جاء أدبا إسلاميا تظله شعائر هذه الحياة الإسلامية التى كانت خليطا أسهمت فيه الأقوام المختلفة ، أسهم فيه العرب بتقاليدهم الأدبية ، وأسهم فيه الفرس وغيرهم من الأعاجم بتقاليدهم الاجتماعية ، وموروث عقائدهم وتكييفهم لماضيهم مع هذا الحاضر . . فالوعاء الذى نبت فيه هذا التطور كان إذن فى هذه البيئات التى خالفت عن الأصل العربى ، فلم تستمسك به ولم تتعصب لتقاليده الفنية أو تقاليده الاجتماعية ولم تضع نصب أعينها النماذج الجاهلية فى الشعر ، ولم يكن أدبها ليدور فى الحيز الذى كان يدور فيه الأدب القديم أو يتصرف تصرفه[1] » .

إذن فإطار الاتجاهات الموضوعية فى شعر القرن الثانى كان جديدا بعيدا عن الإطار الجاهلى القديم ، بل والإطار الإسلامى الذى كان موجوداً فى الشطر الأول من عصر بنى أمية . وقد حاول الباحثون المحدثون أن يحددوا لنا هذه الاتجاهات العامة فخلطوها بخصائص الشعر العباسى واتجاهاته الموضوعية والشكلية ، ومع ذلك نجد عند كل منهم ناحية تعتبر اتجاها عاما فى شعر القرن الثانى . فنرى جورجى زيدان مثلا يضع أيدينا على ناحية « إطلاق الفكر من قيود التقليد »[2] ، ونجد نكلسون يصور لنا هذه الاتجاهات تصويرا عاما مبهما مثل : الخيال الحى ، وسمو التعبير ، وعمق المشاعر ورقتها ، والأفكار الغنية ، وكل ذلك يراه نتيجة التأثير الفارسى ، ثم إنه يرى كاتجاه عام أيضا أن الشعر فى القرن الثانى كان صدى قويا لهذا العصر .[3] أما عبد الستار الجوارى فقد نبهنا إلى اتجاهات عامة فى الشكل والموضوع على السواء ، إذ أشار إلى تحالل الشعر من بعض القيم الاجتماعية ، وإقباله

---

(١) المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول : ٤٠١ ، ٤٠٢ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ : ١٩ .

(٣) A Literary History of the Arabs : ٢٩١

على الجانب الذاتى ، وتحلله من أسلوب الشعر القديم، واتصاله بأسلوب الحياة ولغتها ، وتحوله بالقصيدة من نظامها القديم فى تعدد موضوعاتها إلى محاولة جعلها واحدة الموضوع فى الغالب[١]. وقد أكدت دائرة المعارف الإسلامية ناحية التحرر الفكرى والتحرر فى التعبير أيضا فى شعر القرن الثانى ، كما وصفته بأنه كان شعر مجتمع متحضر[٢].

والحقيقة إن الاتجاهات العامة التى كانت تظلل الشعر فى القرن الثانى سواء فى موضوعه أم فى صورته كانت أعمق مما ذكره الباحثون المحدثون بكثير، وأوفر دلالة على التطور الكبير الذى حدث فى شعر هذا القرن ، وعلى حركة التجديد القوية التى غيرت كل شىء فيه ، كما نحاول أن نثبت فى هذا البحث .

وأول اتجاه عام نذكره هو **التعبير عن الذات** وهو نزعة واضحة كل الوضوح فى شعر القرن الثانى ، وهذا الاتجاه كان قليل الظهور فى الشعر القديم بالمعنى الذى نقصده وهو العكوف على النفس وتحليلها ، وإلا فالشعر كله إنما هو تعبير عن الذات . كان الشاعر القديم قلما يلتفت إلى نفسه ويصف مشاعره فى صراحة ووضوح ، ويصوغ إحساساته فى حرارة وصدق . كان الشاعر حين يتغزل يصف محبوبته وصفا مجردا، أو يطلعنا على جانب تقريرى من حبه ، ولكنه لم يكن يتتبع تأثير هذا الحب فى نفسه أو يتعمق فى خوافيه وارتباطه بكيانه ، وكذلك كان شأن الشاعر القديم بالنسبة لمظاهر الطبيعة ، كان يصفها وصفا مجردا لا تظهر فيه ذاتيته ، ولا نتحسس منه وجدانه ومشاعره . أما فى القرن الثانى فقد التفت الشعراء إلى أنفسهم يفتشون فى حناياها عن مشاعرهم وأحاسيسهم ، وعكفوا على قلوبهم يستنطقونها فتجيبهم وتفتح مغاليق أسرارها لهم ، فلم يعد تغزلهم مجرد وصف حسى جامد لامرأة مثالية فى جمالها وفتنتها ، ولم يعد وصفهم لمظاهر الطبيعة بعيدا عن مشاعر نفوسهم وإحساساتها ، بل اندمجوا فى تلك المظاهر اندماج الألفة والمشاركة الوجدانية ، وكانوا يقيسون حالات نفوسهم بحالاتها ، ويقرنون خفقات قلوبهم بخفقاتها ، وهكذا تجدد الاتجاه الذاتى فى الشعر العربى ودخل مرحلة جديدة ، تتغور فى أعماق النفس ولا تكتفى بملامسة سطحها الظاهر ،

---

(١) الشعر فى بغداد : ٢١٢ .

(٢) مادة العربية : The Encyclopaedia of Islam (new edition)

مما أبرز شخصية الشاعر بعد أن كانت مطمورة تائهة فى أوصافه التى يخلعها على الأشياء وبين ممدوحيه ، بل نجد الشاعر فى القرن الثانى يستغل قصيدته فى المدح فى عرض مشاعره والتحدث عن ذات نفسه فى أول القصيدة ، وبهذا يمكننا رد اتهام المستشرقين من أمثال كارل بيكر الذين يرون أن الفنون الشرقية بوجه عام غير شخصية ، وأنها تعوزها النزعة إلى تصوير الذات تصويرا مجسما ، وقد رتبوا على هذه النقطة نتائج هامة : وهى أن العرب مثلا — والإشارة إليهم ضمنية فى حديث بيكر — اتجهوا فى حضارتهم الجديدة إلى هندسة البناء وغيرها من الفنون غير الشخصية ، دون الفنون الأخرى التى تحتاج إلى تصوير الذات كالنحت والتصوير أو الرواية المسرحية[1] .

وقد رددنا فى الباب الأول فكرة أن العرب لم يهتموا بالنحت والتصوير ، وهانحن أولاء نرد أيضا فكرة خلو الشعر العربى من تصوير الجانب الذاتى . أما المسرحية الشعرية فلعدم ظهورها فى الشعر العربى — وخاصة فى القرن الثانى الذى حدث فيه التطور والتجديد القوى — أسباب أخرى غير ما ذكره الباحثون — وهو بعد العرب عن تصوير الشخصية — وإلا فلماذا لم يقولوا ذلك السبب فى خلو الشعر العربى من الملاحم وهى ليست بالفن الذى يعبر عن الذات والشخصية ؟ أليست المسألة عكسية فى هذه الحالة ؟ !

وعلى أية حال فقضية خلو الشعر العربى من الملاحم والتمثيليات حتى فى القرن الثانى — عصر التطور والتجديد — قضية قديمة شغلت كثيرا من الباحثين وانتهوا فيها إلى آراء معينة متشعبة ، لن نتعرض لها فى كثير أو قليل لبعدها عما نخوض فيه من بحث تطور نزعة التعبير عن الذات وتصويرها ، تلك النزعة التى وجدت فى فنون مختلفة من شعر هذا القرن ، وجدت فى المدح كما وجدت فى التغزل والرثاء والوصف ، وأغراض كثيرة أخرى ، والأهم من ذلك أنها وجدت فى قصائد ذاتية خاصة بناحية معينة من نفس الشاعر يريد أن يطلعنا عليها ، ولعلنا نسمع لأول مرة فى هذا القرن شعرا يصور فيه صاحبه مأساة فقده بصره ، وانطواءه فى عالم الظلام الرهيب ، فهذا أبو يعقوب الخريمى يصف لنا هذه المأساة فى مقطوعة صغيرة يقول فيها :

---

(١) انظر : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : ٢٨ ، ومن تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ١٥

أُصْغِى إلى قائِدِى لِيُخْبِرَنى ... إذا التَقَيْنا عمَّنْ يُحَيِّينِى
أُرِيدُ أنْ أَعْدِلَ السَّلامَ وأنْ ... أَفْصِل بَيْنَ الشَّرِيفِ والدُّونِ
أَسمعُ مالا أرى فأُكْرَهُ أنْ ... أُخْطِىءَ والسَّمْعُ غَيْرُ مأْمُونِ
لِلهِ عَيْنِى التى فُجِعْتُ بها ... لو أنَّ دَهْرًا بها يُواتِينى
لو كنتُ خُيِّرْتُ ما أَخذْتُ بها ... تَعْمِيرَ نُوحٍ فى مُلْكِ قارونِ[١]

ويصف لنا مأساة عينيه أيضا فى مقطوعة ذاتية أخرى فيقول :

كفى حَزَنًا أن لا أزورَ أَحِبَّتى ... مِنَ القُرْبِ إلا بالتَّكَلُّفِ والجُهْدِ
وأنِّى إذا حُيِّيتُ ناجَيْتُ قائدى ... لِيَعْدِلَنِى قَبْلَ الإجابَةِ فى الرَّدِّ
إذا ما أفاضوا فى الحَدِيثِ تَقاصَرَتْ ... بِيَ النَّفْسُ حتى ما أُحِيرُ وما أُبْدِى
كأنِّى غَرِيبٌ بينَهم لستُ مِنْهُمُ ... فإن لم يَحُولوا عَنْ وَفاءٍ ولا عَهْدِ
أُقاسِى خُطوبًا لا يَقومُ بِثُقْلِها ... مِنَ النَّاسِ إلا كُلُّ ذى مِرَّةٍ جَلْدِ[٢]

وهذا صالح بن عبد القدوس يعيش فى مأساة عماه أيضا فيقول :

عَزاءَكَ أيُّها العَيْنُ السَّكُوبُ ... ودمعك إنها نُوَبٌ تَنُوبُ
وكنتِ كريمتى وسِراجَ وَجْهِى ... وكانت لِى بِكِ الدُّنْيا تَطِيبُ
فإنْ أَكُ قد ثَكِلْتُكِ فى حياتى ... وفارَقَنِى بِكِ الإِلْفُ الحَبِيبُ
فكلُّ قَرِينَةٍ لا بُدَّ يَوْمًا ... سَيَشْعَبُ إلفَها عَنْها شَعُوبُ
على الدُّنْيا السَّلامُ فما لِشَيْخٍ ... ضَرِيرِ العَيْنِ فى الدُّنْيا نَصِيبُ
يَمُوتُ المَرْءُ وهو يُعَدُّ حَيًّا ... وَيَخْلِفُ ظَنَّهُ الأَمَلُ الكَذُوبُ
يُمَنِّينِى الطَّبِيبُ شِفاءَ عَيْنِى ... وما غَيْرُ الإلٰه لها طَبِيبُ
إذا ماماتَ بَعْضُكَ فابْكِ بَعْضًا ... فإنَّ البَعْضَ مِنْ بَعْضٍ قَرِيبُ[٣]

(١) الحيوان ٣ : ١١٣ ، الورقة : ١٠٤ ، نكت الهميان : ٧١ .
(٢) الحيوان ٧ : ١٥١ .
(٣) نكت الهميان : ٧١ .

ومثل هذا النوع من الشعر الذاتى نجده أيضا عند أبى الشيص الذى عمى فى آخر عمره كما يقول الأصفهانى ، وكانت له مراث فى عينيه[١].

وكما كانت مأساة فقد البصر سببا فى وجود هذا النوع من الشعر الذاتى عند الشعراء الذين ذكرناهم ، كذلك كانت مشكلة الفقر أو مأساته مصدر إلهام لبعض الشعراء الذين يعيشون فيها ويعانون منها ، ولعل أبا الشمقمق يعد من هذه الناحية شاعر الفقر غير منازع ، إذ أكثر من تصويره والإبانة عنه فى شعره ، يقول فى إحدى قصائده الذاتية :

بَرَزْتُ مِنَ المنازِلِ والقِبابِ ... فَلَمَ يَعْسُرْ على أَحَدٍ حِجابى
فَمَنْزِلَى الفَضاءُ وسَقْفُ بَيْتِى ... سماءُ اللهِ أَوْ قِطَعُ السَّحابِ
فأَنتَ إذا أَردتَ دخلتَ بَيْتِى ... علىَّ مُسَلِّما مِنْ غَيْرِ بابِ
لأَنِّى لم أَجِدْ مِصراعَ بابٍ ... يكونُ مِنَ السَّحابِ إلى التُّرابِ
ولا انشَقَّ الثَّرى عَن عُودِ تَخْتٍ ... أُؤَمِّلُ أَن أُشَارَ بِهِ بِبابِى
ولا خِفْتُ الإِبَاقَ على عَبِيدى ... ولا خِفْتُ الهَلاكَ على دَوابِى
ولا حاسبتُ يومًا قَهْرَمانى ... محاسبةً فَأُغْلِظَ فى حسابى
وفى ذا راحةٌ وفَراغُ بالٍ ... فَدَأْبُ الدَّهْرِ ذا أَبدًا وَدَابِى[٢]

وكثيرا ما كان أبو الشمقمق يتحدث عن فقره إلى السنور الجائع الذى لا يجد عنده كسرة خبز كما فى قصيدته :

ولقد قلتُ حين أَقفرَ بَيْتِى ... من جرابِ الدَّقيقِ والفَخَّارَهْ[٣]

أو قصيدته الأخرى :

ولقد قلتُ حينَ أَحْجَرَنى البَرْ ... دُ كما تُحْجِرُ الكِلَابَ ثُعالَهْ
فى مبيت من الغضارَةِ قَفْرٍ ... ليسَ فيهِ إلاَّ النَّوَى والنُّخَالَهْ[٤]

---

(١) الأغانى ١٥ : ١٠٥ .

(٢) شعراء عباسيون : ١٣١ .

(٣) المصدر نفسه : ١٣٨ ، الحيوان ٥ : ٢٦٤ .

(٤) شعراء عباسيون : ١٤٩ وثعالة : أنثى الثعلب .

ويبدو أن حياة أبى الشمقمق كانت إخفاقا متصلا حتى إنه كان يرى أن أفضل ما بوفره لأبنائه فى كل هذه الحياة هو الخبز ، والخبز فقط :

ما جمَعَ النَّاسُ لدنياهُمُ　　أَنْفَعُ فى البَيْتِ مِنَ الخُبْزِ[1]

وهو لهذا يندبه سوء حظه ويصور لنا فشله فى الحياة فى تلك الأبيات القليلة العدد ، القوية التعبير عن نفسه وأحاسيسه ونصيبه من دنياه :

لو ركبتُ البحارَ صارت فِجاجًا　　لا تَرى فى مُتونِها أمواجا
فلوَ انِّى وضَعْتُ ياقوتةً حمـ　　راءَ فى راحتى لصارت زُجاجا
ولوَ انِّى وَرَدْتُ عَذْبًا فُراتًا　　عادَ لاشكَّ فيه مِلْحا أُجاجا[2]

والشاعر أبو فرعون الساسى يشترك أيضا مع أبى الشمقمق فى تصوير فقره ، والتعبير عن إحساسه إزاء هذه المشكلة التى كان يعانيها ومعه أطفاله الصغار ، حتى لقد بلغ به الأمر أن سمى نفسه أبا الفقر وأمه فى تلك المقطوعة الحزينة التى تبدو كأنها أنشودة يتغنى بها لسؤال الناس برهم وعطفهم :

وصِبْيَةٍ مثل فِراخِ الذَّرّ　　سُودِ الوُجوهِ كَسَوادِ القِدْرِ
جاءَ الشِّتاءُ وهُمْ بِشَرّ　　بِغَيْرِ قُمْصٍ وبِغَيْرِ أُزْرِ
حَتَّى إذا لاحَ عَمودُ الفَجْرِ　　وجاءنى الصُّبْحُ غَدوْتُ أَسْرى
وبعضُهُمْ مُلْتَصِقٌ بِصَدرى　　وبعضُهُمْ مُنْحَجِرٌ بِحِجْرى
أَسبِقُهُمْ إلى أُصولِ الجُدْرِ　　هذا جميعُ قِصَّتى وأَمْرى
فارحَمْ عيالِى وَتَولَّ أمرى　　كَنَّيْتُ نَفْسِى كُنْيَةً فى شِعرى
أنا أبو الفَقْرِ وأُمُّ الفقر[3]

ويبدو أن شعر أبى فرعون كان كله يدور حول مشكلة فقره وجوعه وجوع

---

(١) شعراء عباسيون : ١٤٠ .
(٢) المصدر نفسه : ١٣٢
(٣) طبقات ابن المعتز : ٣٧٧ .

أولاده وحرمانهم من الفاكهة واللحم بل من الخبز أيضا ، فقد ذكر ابن المعتز مقطوعات أخرى له فى هذا الموضوع نفسه غير التى قدمناها ، كما ذكر له صاحب الورقة أنشودة أخرى كان يتغنى بها لسؤال الناس أيضا ويقول فيها :

يا إخْوتِى يا مَعْشَرَ الموالى　　أنا ابْنُكُم وأَنْتُمُ أخْوالى
هذا زَبِيلى وجرابى خالى　　والمالُ عالٍ والدَّقيقُ غالى
وقد مللنا كثرةَ العِيال[1]

والعمانى الراجز كان يستثيره أن يجد مولى منعما بينما هو العربى فقير أهزله البؤس . وقد سجل لنا مشاعره هذه فى أرجوزة ذاتية عميقة ، يقول فيها :

لا يَسْتوِى مُنَعَّمٌ بُنْدارُ　　له قِيانٌ وله حِمارُ
مُقَصَّصٌ قَصَّصَهُ البَيْطارُ　　يُطيفُ فى السُّوقِ به التُّجارُ
وَعَرَبِىٌّ بُرْدُهُ أَطْمارُ　　يَظَلُّ فى الطُّرْقِ له عِثارُ
قد نَصَلَتْ مِنْ رِجْلِهِ الأَظْفَارُ　　يأْوِى إلى حِصْنٍ لهُ أُوارُ
أَحْدَبُ قد مال بِهِ الجِدارُ　　لا دِرْهَمٌ فيه ولا دِينار
يأكل هَزْلى الفارِ فيه الفارُ　　فى بَلْدَةٍ عالٍ بها الغُبارُ
ليس على كَهْلٍ بها وقارَ　　مثل الشياطين إذا اسْتشاروا
لهم دِنانٌ ولهم جِرارٌ　　وفاشفارات لها قُتارُ
فى اليُسْرِ لا يطمع فيه الجار[2]

ونجد هذه النزعة الذاتية فى التعبير عن إحساسات النفس ومشاعرها فى ألوان أخرى من الشعر فى القرن الثانى ، فلصالح بن عبد القدوس مثلا مقطوعة ذاتية عميقة المعنى ، يصف لنا فيها مشاعره وهو حبيس فى سجن الزنادقة فيقول :

---

(١) الورقة : ٥٥ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ١١٣ . البندار الذى يخزن البضائع للغلاء ، والأوار الحر والعطش والدخان ، والفاشفارات : نوع من الطعام ، والقتار دخان الطبخ . وعبارة (إذا استشاروا) لعلها محرفة عن (إذا تثار) .

خَرَجْنا مِنَ الدنْيا ونَحْنُ مِنَ أهْلِها فَلَسْنا مِنَ الأَحياء فيها ولا المَوْتى
إذا دخل السَّجَانُ يومًا لِحاجة عَجِبْنا وقلنا جاء هذا مِنَ الدُّنيا
ونفرح بالرُّؤْيا فَجُلُّ حَدِيثِنا إذا نحنُ أصْبَحْنَا الحديثُ عن الرؤيا
فإن حَسُنَتْ لم تَأْتِ عَجْلى وأَبْطَأَتْ وإن قَبُحَتْ لم تَحْتَبِسْ وأتَتْ عَجْلى
طوى دوننا الأخبارَ سِجْنٌ مُمَنَّع له حارِسٌ تهدا العيون ولا يَهْدَا
قُبِرْنا ولم نُدْفَنْ ونَحْنُ بِمَعزِلٍ عِنِ النَّاسِ لا نَخْشَى فَنُغْشى ولا نَغْشَى
ألا أَحَدٌ يأْوِي لِأَهْلِ مَحِلَّةٍ مُقِيمينَ في الدُّنْيا وقد فارقوا الدُّنْيا؟ (١)

ونجد من هذا الشعر الذاتى لونا آخر فى شعر نصيب مولى المهدى — وهو غير نصيب مولى بنى مروان — فهو حين يمدح الرشيد ينتابه الإحساس بلونه الأسود فيقول لنفسه :

فيا أَيُّها الزِّنْجيُّ ما لكَ والصِّبا أَفِقْ عَنْ طِلابِ البِيضِ إنْ كُنْتَ تَعْقِلُ
فَمِثْلُكَ مِنْ أُحبوشَةِ الزِّنج قُطِّعَتْ وسائلُ أسباب بها يَتَوسَّلُ (٢)

ويقول فى قصيدة أخرى يبرز فيها أيضاً إحساسه بلونه :

وتقول مَيَّةُ مالِمِثْلِكَ والصِّبا واللَّوْنُ أَسْوَدُ حالِكٌ غِرْبيبُ
شاب الغُرابُ وما أَراكَ تَشِيبُ وطِلابُكَ البيضَ الحِسانَ عَجِيبُ
أَعلاقُهُ أَسبابُهُنَّ وإنَّما أَفْنانُ رَأْسِكَ فُلْفُلٌ وزَبِيبُ (٣)

وتظهر النزعة الذاتية واضحة فى موقف شعراء القرن الثانى من مظاهر الطبيعة ، فهم يشخصونها ويجعلونها تشاركهم مشاعرهم مشاركة وجدانية عميقة ، كما فى أبيات مطيع بن إياس التى يخاطب فيها نخلتى حلوان ، ويندمج معهما بمشاعره وأحاسيسه فيقول :

---

(١) أمالى المرتضى ١ : ١٠١ .
(٢) الأغانى ٢٠ : ٢٥ .
(٣) المصدر نفسه ٢٠ : ٣٠ .

أَسْعِدانِى يا نَخْلَتَىْ حُلْوانِ وابْكِيالِى مِنْ رَيْبِ هذا الزَّمانِ
واعْلَما أَنَّ رَيْبَهُ لم يَزَلْ يَفْـ رِقُ بَيْنَ الأُلَّافِ والجِيرانِ
وَلَعَمْرِى لو ذُقْتُما أَلَمَ الفُرْ قَةِ أبكا كُما الذى أَبْكانى
أَسعِدانِى وأَيْقِنَا أَنَّ نَحْسًا سوف يلقا كما فَتَفْتَرِقان
كم رَمَتْنِى صروفُ هذى اللَّيالى بِفِراق الأَحبابِ والخُلَّان (١)

وتذكرنا هذه الأبيات بشاعر آخر من شعراء هذا القرن كان بعيداً عن نخل المشرق غريبا عن دياره ومراعى صباه ، لهذا فهو يحن إليها ويتحدث بحنينه هذا إلى نخلة مفردة وجدها فى منية الرصافة بقرطبة ، هذا الشاعر هو عبد الرحمن بن معاوية الداخل ، يقول :

يا نخلُ أنتِ غَرِيبَةٌ مِثْلِى فى الغَرْب نائيةٌ عَن الأَصْلِ
فابْكِى وهل تَبكى مُكَيَّسَةٌ عجماءُ لم تُطْبَعْ على خَبْلِى
لو أَنها تَبْكى إذن لَبَكَتْ ماءَ الفُراتِ ومَنْبِتَ النَّخْلِ
لكنها ذهلت وأَذْهَلَنى بُغْضِى بنى العَبَّاس عن أَهْلِى

ويرى جارسا جوميز أن هذا الشعر غريب كصاحبه (٢)، وما هو فى الحقيقة بغريب لأنه اتجاه عام فى شعر هذا القرن كما بينا .

وزياد الأعجم حين تسجع بجانبه حمامة ، يألفها ويناجيها بأحاسيس نفسه ومشاعر قلبه فيقول :

تَغَنَّىْ أَنْتِ فى ذِمَمِى وعَهْدِى وذِمَّةِ والدى إنْ لم تُطارِى
وبيتَك أُصْلِحيهِ ولا تخافى على صُفْرٍ مُزَغَّبَةٍ صِغار
فإنَّك كُلَّما غَنَّيْتِ صَوْتًا ذكرتُ أَحِبَّتى وذكرتُ دارى
فإمَّا يَقْتلوكِ طَلبتُ ثَأْرًا له نَبَأٌ لأَنَّكَ فى جوارى (٣)

---

(١) شعراء عباسيون : ٦٩ .
(٢) الشعر الأندلسى : ٧ .
(٣) فجر الإسلام : ١١٥ .

وقد وجد فى القرن الثانى شعراء لم يدفعوا إلى مسالك القول دفعا ، ولم تضطرهم الظروف إلى مدح وهجاء وما إلى ذلك من الفنون التى يضطر إليها الشعراء لعلة أو لأخرى ، ولكنهم قالوا الشعر بوحى عواطفهم ومشاعر نفوسهم ، ولم يقصدوا به إلا التعبير عن ذاتهم وأحاسيسهم ، ومن هؤلاء العباس بن الأحنف ومحمود الوراق اللذان يقول عنهما صاحب الأغانى « وما ابتذلا شعرهما فى رغبة ولا رهبة ، ولكن فيما أحباه فلزما فنا واحدا »[١] وهذا الفن الذى لزمه كل منهما كان تعبيرا صادقا عن نفسه ومشاعره لأنه لم يكن مضطرا فيه إلى التزيد والمبالغة ، أو التزييف والكذب وتلفيق العاطفة .

وهناك اتجاه عام آخر نلحظه فى شعر القرن الثانى وله صلة بالنزعة الذاتية التى تحدثنا عنها . ونقصد به الاتجاه الواقعى أى أن شعراء القرن الثانى كانوا يتجهون فى شعرهم إلى تسجيل أحداث عصرهم فى أمانة وصدق ، كما كان شعرهم كله صدى قويا للحياة فى ذلك العصر فى شتى نواحيها التى بيناها فى الباب الأول . وقد لحظ الأقدمون هذا التطابق بين شعر المحدثين والحياة الواقعية التى يحيونها بعكس الشعر القديم الذى لم يكن يستطيع أن يصور لنا عصره صورة كاملة صادقة من شتى نواحيها وذلك بالنسبة لما وصل إلينا من هذا الشعر . يقول المبرد « إن أشعار المولدين يحتاج إليها للتمثل لأنها أشكل بالدهر »[٢] وتفسير هذه الجملة ما قلناه من تصوير المحدثين لعصرهم بما فيه من خير وشر . وهذا التصوير الواقعى إنما ينطبق فى حالات كثيرة على أى مجتمع إنسانى ، لذلك فالإنسان فى كل عصر يجد فى هذا الشعر تجاوبا مع نفسه فى ناحية من نواحيها ، وكيف لا يجد هذا التجاوب وشعراء القرن الثانى إنما صوروا فى شعرهم انعكاس الحياة فى أنفسهم وتجاوبهم معها ؟ وحديثنا هذا يتضمن ردا على ما ذكره ما سينيون من أن الشاعر العربى إذا تكلم عن الحاضر ، كان هدفه تصويره فى صورة غير طبيعية أو بعيدة عن الواقع ، واجتهد فى إعطائه صورة جامدة متحجرة[٣] . ولا أدرى

---

(١) الأغانى ٨ : ٣٧٢ .

(٢) الكامل : ٢٢٤ .

(٣) من محاضرة ألقاها عن العلاقة بين الشعر العربى والفن الإسلامى وقد ذكر أجزاء منها جارسيا جوميز فى كتابه « الشعر الأندلسى » : ٦٥

كيف يوفق ما سينيون إذن بين ما يقول وما نذكره عن هذا الاتجاه الواقعي الأصيل الذى تميز به الشعر فى القرن الثانى ؟

وهذا الاتجاه الواقعي سوف يبرز لنا فى كثير من أغراض الشعر الجديدة والمجددة التى سنتناولها فى الفصلين التاليين ، كما يبرز فى بعض نواحي الشعر الذاتى الذى قدمنا أمثلة له ، ولكننا نمثل له هنا بموقف شعراء القرن الثانى إزاء أحداث عصرهم وفتنه الناتجة عن تقلبات السياسة وأهوائها . وفى مثل هذه الأحداث والفتن تظهر روح شعبية صادقة لا يعنيها من أمر هذه الفتن والأحداث إلا ما تجره على معظم الشعب من تدمير وسوء حال ، وما تشيعه فى الناس من اضطراب وبلبلة . فعندما اضطرب حبل بنى مروان وهاجت الفتنة فى عام ١٢٦ هـ انعكس لنا ذلك الاضطراب فى شعر صادق الانطباع للحارث بن عبد الله الجعدى إذ يقول :

أَبيتُ أَرعى النُّجومَ مُرتَفِقًا ... إذا استَقَلَّتْ تجرى أَوائلُها
مِنْ فِتْنَةٍ أَصبحَتْ مُجَلِّلَةً ... قد عَمَّ أَهلَ الصَّلاةِ شامِلُها
مَنْ بِخُراسانَ والعراقِ ومَنْ ... بالشّامِ كلٌّ شجَاهُ شاغِلُها
فالناس منها فى لون مُظْلِمَةٍ ... دهماءَ مُلْتَجَّةٍ غياطِلُها
يُمسى السَّفِيهُ الذى يعنف بالجهـ ... ـل سواءً فيها وعاقِلُها
والنَّاسُ فى كُرْبَةٍ يكادُ لها ... تنبذُ أولادَها حوامِلُها
يغدون منها فى كُلِّ مُبْهَمَةٍ ... عمياءَ تمنى لهم غوائِلُها
لا ينظر الناسُ فى عواقِبِها ... إلا التى لا يبين قائِلُها
كَرَغْوَةِ البِكْرِ أو كَصَيْحَةِ حُبْـ ... ـلى طَرَّقَتْ حولها قوابِلُها[1]

ولعل هذا الانطباع الواقعي إزاء الفتن والأحداث يبدو لنا فى أجلى صورة وأقواها من خلال الشعر الذى صور أحداث الفتنة بين الأمين والمأمون[2] . وقد برز لنا فى هذه الأحداث شاعر من شعب بغداد كان يرسم لنا فى شعره وقائع تلك الفتنة

---

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٣٨ .

(٢) انظر : صورة شعبية من الأدب العربى : مقال لى بمجلة « الرسالة الجديدة » عدد ٥٥ أكتوبر ١٩٥٨ .

الدامية وتأثيرها فى نفوس الناس وحياتهم ، ولم يكن يستطيع أن يهجر بغداد فى فتنتها المروعة، لأنه يحس بأنه فرد من الشعب لا يهمه شخص الحاكم المنتصر أو المنهزم، بقدر ما يهمه أن يحصل على أسباب الحياة والعيش ، وهو يعبر عن ذلك بقوله :

ولستُ بتاركٍ بغدادَ يومًا ترحَّلَ من تَرحَّل أو أقاما
إذا ما العيشُ ساعدنا فلسنا نُبالى بعدُ مَنْ كان الإماما(١)

وهذا الشاعر الذى نعنيه هو عمرو الوراق، وله فى كل يوم من أيام المعارك قصيدة تعبر عن حال أبناء الشعب وانطباعاتهم إزاء الفتنة، أكثر مما تصف لنا المعارك نفسها . وهو يصور لنا أولا رمى بغداد بالمجانيق من كلا الفريقين دون أن يكترثا بإصابة أهداف معينة ، بل كانت غايتهما إيقاع الدمار والخراب بمدينة بغداد دون نظر إلى ما يصيب شعبها من قتل وتعذيب ، فيقول :

يا رماةَ المنْجَنيقِ كُلُّكمْ غيْرُ شَفيقِ
ما تُبالُون صَديقاً كانَ أوْ غيْرَ صَديقِ
ويلكم تدْرُونَ ما ترمُونَ مُرّارَ الطَّريقِ ؟
رُبَّ خَوْدٍ ذاتِ دَلٍّ وَهْىَ كالغُصْنِ الوَريقِ
أُخرجتْ مِنْ جَوْفِ دنيا ها ومن عَيْشٍ أنيق
لم تَجِدْ من ذاك بُدًّا أُبرِزَتْ يَوْمَ الحرَيقِ(٢)

ويصف هذا الشاعر تلك البلوى التى عمت أهل بغداد ، وما آلوا إليه من سوء حال أثناءها فيقول :

النَّاسُ فى الهَدْم وفى الانْتقالِ قَدْ عَرَّضَ النَّاسُ بِقِيل وقَالِ
يا أيُّها السَّائِلُ عنْ شَأْنهمْ عَيْنُكَ تَكْفيكَ مَكانَ السُّؤال

---

(١) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٨٥ .
(٢) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٧٥ .

قد كان للرحمنِ تكبيرُهمْ فاليوم تكبيرُهمْ لِلقتال

. . . . . . . . . . . . . . .

لم يبقَ فى بَغدادَ إلاّ امرؤٌ حالَفَهُ الفَقْرُ كثيرُ العيالِ

لا أمٌّ تَحمِى عَنْ حِماها ولا خالٌ لَهُ يَحْمِى ولا غَيْرُ خالِ[1]

ثم نجدله فى تأريخ وقائع الفتنة هذه القصائد التى تكشف لنا صورة واقعية مؤثرة صورة الحرب بكل أهوالها وضحاياها ، فهو يقول فى وقعة يوم الأحد :

وَقْعَةُ يَوْم الأَحَدِ صارتْ حَدِيثَ الأَبَدِ

كم جَسَدٍ أبصرتُهُ مُلقًى وكَمْ مِنْ جَسَدِ

وناظرٍ كانت لهُ مَنِيَّةٌ بالرَّصَدِ

أتاه سَهْمٌ عائِرٌ فَشَقَّ جَوْفَ الكَبِدِ

وصائِحٍ : يا والدى ! وصائح : يا ولدى !

وكم غَرِيقٍ سابِحٍ كان مَتِينَ الجَلَدِ

لم يَفْتَقِدْهُ أحدٌ غيرُ بَناتِ البَلَدِ . . .

ويمضى الشاعر فى وصف هذه المعركة ذلك الوصف الواقعى المؤثر الذى يسجل إحساس أبناء الشعب فى صورة تعبيرية بعيدة عن التأنق والترف ، ثم يجلو صورة أخرى مؤثرة لطعين راح ضحية فتنة لاناقة له فيها ولا جمل ، أضلته الوعود الكاذبة ، وخلبه بريق المال الذى لم يصل إلى يده قط ، فيقول :

قلت لمطعونٍ وفيه روحُهُ لم تُودِ

من أنت يا ويلك يا مِسْكينُ مِنْ مُحَمَّدِ ؟

فقال : لا من نَسَبٍ دانٍ ولا مِنْ بَلَدِ

لم أره قطُّ ولم أجِدْ له من صَفَدِ

(١) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٨٤ .

وقال : لا للغَيِّ قا تلتُ ولا للرَّشَدِ
إلا لشيء عاجلٍ يصيرُ منه في يدي [٢]

وبهذه الروح الشعبية الواقعية وصف لنا عمرو الوراق وقعة يوم الإثنين ، وأظهر تفجعه على القتلى من أبناء الشعب الذين لم يستفيدوا شيئاً من نتائج هذه المعركة ، فالحرب لم تجعل منهم قواداً ولا وزراء ، بل ظلوا في أماكنهم من الجيش طعمة لأهواء سادتهم وما يثيرونه من فتن ، يقول في ذلك :

يا قتيلا بالقاع مُلْقًى على الـ شط هواه بِطَيِّ الجَبَلَيْنِ
ما الذي في يديك أنت إذا ما اصطلح الناسُ أنتَ بالخَلَّتَيْنِ
أوزيرٌ أم قائدٌ بل بَعيدٌ أنت مِنْ ذَيْن مَوْضعِ الفَرْقَدَيْن
كم بَصيرٍ غدا بعينين كي يبصرِ ما حالُهُمْ فعادَ بِعَيْنِ ..إلخ [٢]

ولم ينس الوراق أن يسجل في شعره أثر تلك الفتنة التي جعلت من الخامل رأساً ، والتي جعلت اللصوص يعيثون في المدينة نهباً وفساداً ، كما صور أولئك الغوغاء الذين توسلوا بها لدرك ما تدعوهم إليه نفوسهم الوضيعة ، وذلك أمر يصحب كل فوضى تصيب مجتمعاً ما ، يقول في ذلك :

كُلُّ من كانَ خامِلًا صار رأْسًا من نَعيمٍ في عَيْشِهِ وغَضارهْ
حامِلٌ في يَمينِهِ كلَّ يَوْمٍ مِطْرَدًا فوق رأْسِه طَيَّارَهْ
أخرجَتْهُ من بَيْتِها أمُّ سُوءٍ طَلَبَ النَّهبِ أُمُّه العَيَّارَهْ
ليسَ هذا زمانَ حُرٍّ كريمٍ ذا زمانُ الأَنذالِ أهلِ الدَّعارَهْ
كانَ فيما مَضَى القِتالُ قِتالاً فَهُوَ اليومَ يا عَلِيُّ تجارَهْ ! [٣]

ومع ذلك فقد ظهر لهؤلاء الغوغاء شأن كبير ، ولعبوا دوراً خطيراً في هذه الفتنة إذ وقفوا للدفاع عن مدينتهم ضد المعتدين وأحسوا بهذا الواجب من تلقاء أنفسهم

(١) تاريخ الطبري ١٠ : ١٨٥ .
(٢) المصدر نفسه ١٠ : ١٨٩ .
(٣) تاريخ الطبري ١٠ : ١٩١ والمطرد : رمح صغير .

ولهذا سجلوا بطولات وتضحيات كثيرة عبر عنها عمرو الوراق وهو يصف أحدهم فيقول :

عُرْيانُ لَيْسَ بِذِى قَميصِ يَغْدُو على طَلَبِ القَمِيصِ
يَغْدُو على ذى جَوْشَنٍ يُعْمِى العيونَ من البَصيصِ
حرصا على طَلَبِ القِتال أشدَّ من حِرْص الحَرِيصِ
لَيْثًا مُغِيرًا لم يَزَلْ رَأسًا يُعَدُّ مِنَ اللُّصوصِ
أجرى وأثبتُ مَقْدمًا فى الحرْبِ من أسد رَهيصِ ..[(١)]

وهكذا دفع الشعب وحده ثمناً غالياً لهذه الفتنة التى حركتها أطماع السياسة والتسلط على الحكم ، وتهدمت مدينة بغداد فوق أبنائها فراحوا ضحايا جريمة لم يرتكبوها ، وكذلك ضحى جنود الفريقين بأنفسهم من أجل لا شىء ، وهذه الأحاسيس المنتزعة من واقع الشعب فى ذلك الزمن قد عبر عنها الوراق تعبيراً صادقاً إذ يقول :

ذَهَبَتْ بَهْجَةُ بَغْدادَ وكانت ذاتَ بَهْجَهْ
فَلَها فى كُلِّ يَوْمٍ رَجَّةٌ مِنْ بَعْدِ رَجَّهْ
ضَجَّتِ الأَرْضُ إلى اللهِ مِنَ المُنْكَرِ ضَجَّهْ
أَيُّها المَقتولُ ما أنتَ على دِينِ المَحَجَّهْ
ليتَ شِعْرِى ما الذى نِلْتَ وقد أدلجتَ دلْجَهْ
أإلى الفِرْدوس وُجِّهْتَ أم النارِ تُوَجَّهْ ؟
حَجَرٌ أرْداكَ أمْ أُرْدِيت قَسْرًا بالأَزِجَّهْ ؟
إنْ تكنْ قاتَلْتَ بَرًّا فَعَلَيْنا ألفُ حَجَّهْ ![(٢)]

ذلك إذن مظهر من مظاهر الاتجاه الواقعى الذى نحا إليه الشعر فى القرن الثانى ، وهو يذكرنا بما فيه من صدق وروح شعبية ظاهرة باتجاه ثالث كان واضحاً

---

(١) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٨٤ .
(٢) المصدر نفسه ١٠ : ١٨٦ .

كل الوضوح فى شعر هذا العصر ، وكان يظلل أكثر فنون الشعر سيرورة فى تلك الفترة ، ونقصد به **الاتجاه الشعبى** أو نزوع الشعر إلى الحياة الشعبية بعيداً عن بلاط الخلفاء والدوائر الرسمية التى طالما كان الشعر العربى مرتبطاً بها . وقد ظهر أثر هذه النزعة الشعبية فى مضمون الشعر وشكله على السواء، فإذا بنا نرى الشعراء يخوضون فى الهجاء وفى الوصف وفى التعبير عن نفوسهم مستجيبين لدوافع شعبية صميمة ، ومعبرين عن هذه الأغراض جميعاً بأسلوب شعبى واضح فيه بعده عن الأسلوب العربى الفصيح الذى عرفناه فى الشعر الجاهلى القديم .

وقد أقبل الشعراء على الأغانى الشعبية إقبالا كبيرا فيما يبدو ،ولكن لم يصلنا للأسف إلا أقل القليل من هذه الأغانى ، كتلك الأنشودة الشعبية التى حاكى فيها أبو العتاهية أغانى الملاحين فى نهر دجلة . والحقيقة إن أبا العتاهية بالذات يعتبر شاعراً شعبيا فى موضوع شعره وأسلوبه . فالزهد والتذكير بالقيامة وما أشبه إنما هو موضوع يمس عواطف الشعب قبل كل شيء . وكان أبو العتاهية نفسه مدركاً لذلك فهو يقول : « إن الزهد ليس من مذاهب الملوك ولا من مذاهب رواة الشعر ولا طلاب الغريب »[1]وهذا الفهم لطبيعة شعر الزهد هو الذى دفع أبا العتاهية إلى اختيار أسلوب شعرى بسيط قريب من النثر ، يتضمن لغة الحياة اليومية التى كان يحياها هذا العصر . وسنتناول هذه الناحية بالتفصيل عند الحديث عن لغة الشعر عامة فى القرن الثانى . ولم يكن أبو العتاهية وحده الذى برز عنده الاتجاه إلى الشعبية، ولكننا نستطيع أن نقول مطمئنين إن أغلب شعراء القرن الثانى قد استجابوا لعواطفهم الشعبية واقتربوا فى شعرهم من أبناء الشعب لغة وعاطفة، نرى هذا واضحاً فى تغزل بشار وهجائه فى مثل قوله :

لا تَلْعَبِى بِحَياتى واقْطَعِى أَمَلِى      صَبْرًا على المَوْتِ إنَّ الموْتَ مَوْرُودُ
أنتِ الأَميرةُ فى رُوحِى وفى جَسَدِى      فابْرِى ورِيشى بِكَفَّيْكِ الأَقالِيدُ[2]

أو مثل قوله :

لقد كُنْتُ على العَيْنَيْنِ والرأْسِ فَنُحِّيتُ ![3]

(١) الأغانى ٤ : ٧٠ .
(٢) ديوان بشار ٣ : ٢٦٧ .
(٣) المصدر نفسه ٢ : ١٨ .

أو قوله :

نورَ عَيْنِى أَصَبْتِ عَيْنِى بِسَكْبٍ    يومَ فارقْتِنِى على غَيْرِ ذَنْب
كَيْفَ لم تَذْكُرِى المواثيقَ والعَهْدَ    وما قلتِ لِى وقُلْتِ لِصَحْبِى
وما تَصبَّرتُ عن لقائِكِ إلا    قَلَّ صَبْرِى وباشَر الموتُ قلبى
ليتنى متُّ قَبْلَ حُبِّك يا قُرَّةَ عينى    أو عِشْتُ فى غَيْرِ حُبِّ (١)

ولعلنا نستطيع أن نفهم سبب انتشار غزل بشار إذا أدركنا هذه الناحية الشعبية التى يتميز بها . وقد حكى أن الأصمعى كان يقول : «بشار سلك طريقاً لم يُسلك وأحسن فيه وتفرد به . ولهذا لم يبق فى البصرة غَزِل ولا غَزِلَة إلا يروى من شعر بشار (٢).

ونجد مثل هذه النزعة الشعبية عند حماد عجرد وبصفة خاصة فى غزله وهجائه وخمرياته ، فهو يقول مثلا :

إنى أُحِبُّكِ فاعْلَمِى    إنْ لم تكونِى تَعْلَمينا
حُبًّا أَقلُّ قَليلِهِ    كَجَميعِ حُبِّ العالَمينا (٣)

وهو حين يهجو يصير شاعراً شعبياً بكل مافى هذه الكلمة من معان فهو يقول مثلا :

يا نافعُ ابنَ الفاجِرَهْ    يا سَيِّدَ المُؤاجِرهْ
يا حِلْفَ كُلِّ داعِرٍ    وزوج كلِّ عاهِرَهْ
ما أَمَةٌ تملكها    أو حُرَّةٌ بِطاهِرَهْ
تجارةٌ أَحْدَثْتَها    فى الكَشْحِ غير بائِرَه
لو دَخَلَتْ عَفِيفَةٌ    بَيْتَكَ صارتْ فاجِرَهْ
حتى متى ترتعُ فى الخُسْرانِ يا ابْنَ الخاسِرهْ ؟ (٤)

---

(١) ديوان بشار ١ : ٢٧٤ .
(٢) الأغانى ٣ : ١٤٧ ، ١٤٩ .
(٣) المصدر نفسه ١٣ : ٨٥ .
(٤) المصدر نفسه ١٢ : ٨٠ .

ونجد هذه النزعة الشعبية واضحة حتى فى شعر الخليفة الوليد بن يزيد ، وهذا يؤكد ما سبق أن قلناه من أن الوليد كان متأثراً بشعراء الكوفة بالذات تأثراً بالغاً، وخاصة أن النزعة الشعبية كانت من أبرز سمات هؤلاء الشعراء . وقد بالغ البهبيتى بلا شك حين جعل الوليد بن يزيد قائد الشعر الشعبى فى العراق[١] ذلك أننا نؤمن بأن الوليد لم يكن فى النزعة التجديدية بصورة عامة غير فرد فى اتجاه عام ، وتطور لابد منه . ومن شعر الوليد الذى تظهر فيه نزعته الشعبية واضحة قوله :

يا سُلَيْمَى يا سلَيْمَى كنتِ لِلقلْبِ عذابا
يا سليمى ابنَة عمّى بَرَدَ اللَّيْلُ وطابا
أَيما واش وشَى بِى فاملئى فاهُ تُرابا
ريقُها فى الصُبْحِ مِسْكٌ بِا شَرَ العَذْبَ الرُّضابا [١]

ولعل فيما ذكرنا من شعر أصحاب النزعة الذاتية وخاصة شعر أبى فرعون الساسى وأبى الشمقمق وغيرهما، ما يعبر تعبيرا قويا عن تلك النزعة الشعبية التى نرى أنها كانت اتجاهاً عاماً قويا فى شعر القرن الثانى . وقد لاحظ طه الحاجرى من قبل أن أبا الشمقمق : « من أعظم شعراء عصره تعبيراً عن الفقر، وتسجيلا لصور الجماعات الدنيا، وخروجاً عن التقاليد الشعرية التى ظلت باسطة سلطانها فى العصر الأموى فى المعنى والأسلوب . » كما لاحظ أيضاً «أن الميزة الواضحة التى يمتاز بها شعر أبى الشمقمق هى شعبيته ، وقد كان ينافس بشاراً فى هذا »[٣] .

أما أبو نواس فتتضح النزعة الشعبية فى شعره وتبرز بصورة قوية فى تلك القصائد التى ينطلق فيها على سجيته بعيداً عن الرسميات ، ويغنى فيها لنفسه وللناس . نجدها فى خمرياته ومجونه ولهوه ، كما نجدها فى غزله بالمؤنث والمذكر ، وفى هجائه ، وفى شعره الذاتى الذى يعكس لنا فيه حياته وخبايا نفسه . ولا يقصر أبو نواس فى منح شعره الصبغة الشعبية الكاملة من استخدام أمثال عامية ، كما فى قوله :

ومن غابَ عنِ العَيْنِ فَقَدْ غابَ عن القَلْبِ [٤]

---

(١) تاريخ الشعر العربى حتى القرن الثالث : ٢٩٥ .
(٢) الأغانى ٧ : ٣٩ .
(٣) البخلاء : ٣٤٥ ، ٣٤٦ .
(٤) ديوان أبى نواس : ٣١٢ .

أو ألفاظ عامية أيضاً كما فى قوله :

ولو عَلِمْنا أنَّهُ هكَذا كُنَّا إذا بُسْنا مَسَحْناها [١]

أما هجاء أبى نواس فتتضح فيه النزعة الشعبية إلى حد كبير كما يتمثل لنا ذلك فى قصيدته التى يقول فيها :

يا غُرابَ البَيْنِ فى الشُّؤْمِ ومِيزَابَ الجَنابَهْ
يا كِتابًا بطلاق يا عزاءً بِمُصابَهْ
يا مِثالًا مِنْ هُمومٍ يا تَباريحَ كآبَهْ
يا رغيفًا ردَّهُ البَقَّالُ يُبْسًا وصَلابَهْ [٢]

وهذه المقطوعة تشبه فى روحها ما يحدث بين المتسابين فى الأزقة الشعبية فى عصرنا الحاضر ، أو هو على وجه التحديد ما يسميه أبناء الشعب فى مصر بـ ( الردح )!

ويصف لنا أبان بن عبد الحميد اللاحقى صورة لطيفة لفرح شعبي تتضح فيها النزعة التى نتحدث عنها ، وخاصة أن تلك النزعة الشعبية تظلل الشكل والمحتوى على السواء ، فهو يقول :

لما رأيتُ البَزَّ والشَّارَهْ والفَرْشَ قد ضاقَتْ بهِ الحارَهْ
والمَوزَ والسُّكَّرَ يُرمى بِهِ مِنْ فَوْقِ ذِى الدار وذى الدّارَهْ
وأحضروا المُلْهِينَ لم يتركوا طَبْلًا ولا صاحِبَ زُمّارَهْ
فقلت لماذا ؟ قِيل : أعجوبَهٌ محمدٌ زُوِّج عمّارَهْ [٣]

ويرى « يوهان فك » ، أن لغة الشعب وجدت مساغاً فى التعبير الأدبى للمرة الأولى أيام هارون الرشيد[٤] . ومن الأمثلة القليلة التى قدمناها يتضح لنا أن اللغة الشعبية قد بدأت تقتحم مجال التعبير الأدبى قبل عصر هارون بكثير ، إذ وجدت عند بشار

---

( ١ ) ديوان أبى نواس : ٣١٦ .
( ٢ ) المصدر نفسه : ١٥٥ .
( ٣ ) الأوراق ( أخبار الشعراء ) : ٢٤ .
( ٤ ) العربية : ٩٥ .

فى بعض أشعاره ، كما وجدت عند طائفة كبيرة من شعراء الكوفة الذين تحدثنا عنهم والذين كانوا يعيشون فى أوائل القرن الثانى ، أى فى أواخر الحكم الأموى .

ويحاول البهبيتى أن يجعل النزعة الشعبية عند أبى نواس من ناحية موضوعية فقط ، وعند أبى العتاهية من ناحية لفظية[١] ، وأعتقد أن ما قدمناه من أمثلة يثبت أن النزعة الشعبية فى شعر الشاعرين وفى شعر غيرهما أيضا كانت شاملة للناحيتين الموضوعية واللفظية . ويرى البهبيتى كذلك أن هؤلاء الشعراء الشعبيين قد أصابوا الشعر العربى بنكستين ؛ الأولى أنهم جعلوا الشعر عملا من الأعمال وحرفة من الحرف ، والأخرى أنهم نزلوا بموضوعاته عن رفعتها فأصبح موضوع الشعر كل شىء[٢] . أما عن « النكسة » الأولى فهى مبهمة فى نظرى ولا علاقة لها بالاتجاه نحو الشعبية ، بل ربما كان الشيئان على طرفى نقيض . فالشعبية تبعد الشعراء عن الاحتراف والتكسب بشعرهم ، وتجعلهم يعبرون عما فى نفوسهم ويصورون أحاسيس الشعب وهم بعض أفراده . وأما « النكسة » الثانية ، وهى أن الشعبية جعلت موضوع الشعر كل شىء فلا أدرى : إن كان يصح أن تسمى نكسة أو تطوراً لا بد منه . إن الشعر بالمعنى الحديث الذى نفهمه يرتبط ارتباطاً كاملا بالحياة فى جميع مظاهرها ونواحيها وأهدافها ، ولا يقتصر على الأغراض القديمة التقليدية التى تجعل منه فناً أرستقراطيّاً لخاصة الخاصة فحسب . وأما أن يفهم من عبارة البهبيتى أن الشعر الشعبى كان سبباً فى خلق شعر المناسبات الذى حفل به عصر الانحطاط ، فهذا أيضاً نرفضه رفضاً باتّاً لأن شعر المناسبات جذوره تكمن فى أغراض الشعر التقليدى أولا ، ثم فى تلك العوامل التى جدت على المجتمع العربى وأسرعت به إلى الانحطاط الفكرى والفراغ الثقافى ، ولو ظل الشعر العربى يساير الحياة كما كان شأنه فى القرن الثانى لما وصل إلى ما وصل إليه فى عصور الانحطاط والتخلف . فالاتجاه الشعبى إذن لم يكن له أى أثر سيىء فى الشعر العربى ، بل كان على العكس تطوراً جديداً لابد منه ليواكب الشعر الحياة ولا يتخلف عن الإحساس بها ، والتعبير عما فيها من تغير دائب مستمر .

ولعل مما يرتبط بهذا الاتجاه الشعبى فى شعر القرن الثانى ذلك الاتجاه الآخر نحو التسلية والترفيه . وقد لاحظ وجود هذا الاتجاه من قبل عبد الحميد يونس ،

---

(١) تاريخ الشعر العربى حتى القرن الثالث : ٤٦٥ .
(٢) المصدر نفسه : ٤٦٣ .

وهو يشرحه قائلا : « إن الدارس للخمريات والغزل بالمذكر ، والمتتبع للأخبار التي قصت عن أصحابه أو لفقت عليهم، يجد عنصر التسلية والترفيه واضحاً كل الوضوح . وما عليك لكي تتثبت من هذا القول إلا أن ترجع إلى دواوينهم، فسوف تلاحظ الصور المطروقة ، والمشاهد المتكررة ، والأوصاف الشائعة للشراب وأوعيته ومجالسه وسقاته وذكاكينه ،. وأمر الغزل بالمذكر مهما قيل عن صدقه فقد خرج من باب التفنن إلى العبث الصارخ والمجون الصريح، يطلقه أصحابه على الناس تلهية لهم أو تفريغاً لشحنة غرائزهم[1] » .

والحقيقة إن الاتجاه إلى التسلية والترفيه كان خطا بارزاً في شعر القرن الثانى ، وهو لم يقتصر على الخمريات والغزل بالمذكر كما يرى عبد الحميد يونس. ولكنه ظهر في موضوعات أخرى كثيرة مثل الهجاء والرثاء أيضا ، بل وجد شعر في هذا القرن موضوعه وغايته التسلية والترفيه فقط ، وتتضح لنا هذه النزعة في قصيدة أبي نواس مثلا في الهجاء التي يقول فيها :

خُبْزُ إسماعيلَ كالوَشْيِ إذا ما انْشَقَّ يُرْفا
عَجَبًا مِنْ أثَرِ الصَّنْعَةِ فيه كيْفَ يَخفَى
إنَّ رفَّاءكَ هذا أحذقُ الأُمَّةِ كَفَّا
وإذا قابَلَ بالنِّصْفِ مِنَ الجَرْدَقِ نصْفا
يُلْصِقُ النِّصْفَ بِنِصْفٍ فإذا قد صار ألْفا
ألطفَ الصَّنْعَةَ حَتَّى لا تَرى مَغْرِزَ إشْفَى
مثلما جاءَ من التَّنُّورِ ما غادَرَ حَرْفا[2]

وتتضح لنا أيضاً في تلك القصيدة الساخرة التي كتبها بشار على لسان حماره حين مات فادعى بشار أنه رآه في النوم فسأله : لم مت ؟ ألم أكن أحسن إليك ؟ فقال الحمار :

---

(١) الأسس الفنية للنقد الأدبي : ٩٧ .
(٢) ديوان أبي نواس : ١٤٢ .

سَيِّدى خُذْ بِى أَتَانا عِنْدَ بابِ الأَصفهانِى
تَيَّمَتْنِي يَوْمَ رُحْنا بِثَنَاياها الحِسان
وبِغَنْجٍ ودَلالٍ سَلَّ جِسْمى وبَرانى
ولها خَدٌّ أَسِيلٌ مثل خَدِّ الشَّيْفَران
فلذا مُتُّ ولَوْ عِشْتُ إذنْ كانَ هَوانى

ويكمل بشار سخريته حين يسأله السائل عن معنى الشيفران فيقول : ما يدريني هذا من غريب الحمار ، فإذا لقيته فاسأله ![1]

وتتضح لنا هذه النزعة أيضا فى قصيدة لعبد الصمد بن المعذل يرثى فيها طفيليا كان يذهب إلى المآدب مع ولدين له متطفلين على الناس ، وفى إحدى المرات ابتلع الرجل لقمة ساخنة من فالوذج فقضى نحبه ، فقال فيه عبد الصمد :

أَحزانُ نفسى عليه غيرُ مُنْصَرِمَهْ وأَدمعى من جُفونى الدهْرَ مُنْسَجِمَهْ
على صديقٍ ومولًى لى فُجِعتُ بهِ ما إنْ له فى جميع الصالحينَ لُمَهْ
كَمْ جَفْنَةٍ مثل جَوْفِ الحوْضِ مترعةٍ كوماء جاء بها طبَّاخُها رَذِمَهْ
قد كَلَّلَتْها شُحُومٌ مِنْ قَلِيَّتِها ومن سَنامِ جَزورٍ عَبْطَةٍ سَنِمَهْ
غُيِّبْتَ عنها فلم تَعْرِفْ لها خَبَرًا لهفِى عليكَ وويلى يا أَبا سَلَمَهْ
ولو تكونُ لها حَيًّا لَما بَعُدَتْ يَوْمًا عليكَ ولو فى جاحِمٍ طُعَمَهْ
قد كنتُ أَعلمُ أَنَّ الأَكل يَقْتُلُهُ لكننى كنتُ أَخْشَى ذاكَ مِنْ تُخَمَهْ ![2]

وأبو نواس يحض على شعر التسلية والمزاح ليتجنب مدح اللئام كما فى قوله :

يا مادِحَ القَوْمِ اللِّئامِ وطالِبًا نَيْلَ الشِّحاح
اشغَلْ قَرِيضَكَ بالنَّسيبِ وبالفُكاهَةِ والمِزاح[3]

---

(١) الأغانى ٣ : ٢٢١ .
(٢) المصدر نفسه ١٣ : ٣٣٢ .
(٣) ديوان ابن نواس ( ط . فاجنر ) : ٣٥٢ .

وهذا الاتجاه إلى التسلية والضحك الذى لا يخلو من روح شعبى قوى نجده يبرز فى شعر ليس له موضوع إلاذلك الاتجاه نفسه — وإن كان هذا النوع بطبيعته قليل فى الشعر العربى ، بل فى كل شعر على وجه العموم — ويمثل لنا هذا الاتجاه الشاعر أبو العبر الذى ظهر فى أواخر القرن الثانى وامتدت حياته حتى منتصف القرن الثالث والذى كان — كما يقول ابن المعتز — من زعماء الحمقى والماجنين ، فمن قوله :

أنا أنا أَنْتَ أنا أنا أبو العِبَرنَّهْ
أنا الفتَى الحَمْقوقَوَا أنا أخو المجَنَّهْ
أنا أُحَرِّرُ شِعْرى وَقَدْ يَجِى بَرْدَنَّهْ
فَلوْ سَمِعْتَ بِشعْرى فى اللَّصِّ والوَتَرنَّهْ
لِسَقْرِ قَرْ سَقَرْ نَقَرْ وما ترنٌ ترنَّه
لكنتُ تضحكُ حَتَّى لتُمْسِك البَطَنَّهْ (١)

وهناك قصيدة أخرى تشبه هذا المثال وتنسب إلى الأصمعى ، يقول فيها :

صَوْتُ صَفِير البُلْبُلِ هَيَّجَ قَلْبَ الثَّمِلِ
الماءُ والزَّهْرُ معًا مِنْ غَنْجِ لَحْظِ المُقَل
وأنتَ حَقًّا سَيِّدى وَسَوْدَدى ومَوْلَى
وكمْ وكمْ تَيَّمَنِى غُزَيِّلٌ عَقَنْقَلِى
قطفتُ مِنْ وَجْنَتِهِ بالوَهْمِ وَرْدَ الخَجَل
وقلتُ بُسْبُسْبُسْتَنِى فَلَمْ يَجُدْ بالقُبَلِ
وقال لا لا لا للا وقد غدا مُهَرْوِلِى (٢)

ولكنى أشك فى أن يكون الأصمعى هو قائل مثل هذا النوع من الشعر الساخر الذى يتطلب الضحك فحسب ، بل أكاد أجزم أن هذه القصيدة هى لأبى العبر

(١) طبقات الشعراء : ٣٤٣ وفى الأبيات بعض الاضطراب كما يقول محقق الكتاب . وقد قمت بمحاولة لتقويمها فى المعنى الوزن .

(٢) حلبة الكميت : ٨٩ : ٩٠ .

نفسه ، لأن فيها روحه وأسلوبه ، ونسبتها إلى الأصمعى خطأ ربما جاء عن طريق روايته لها .

ولعل هذا الاتجاه إلى الترفيه والتسلية كان من العوامل المباشرة التى دعت إلى التحلل والمجون فى شعر القرن الثانى ، والتقاء هاتين الناحيتين يظهر بوضوح فى شعر أبى دلامة . فأحيانا نجده يصف امرأته وصفاً ساخراً يبعث على الضحك ليتوسل بذلك إلى رضا الخليفة كمثل قوله :

عَجِبْتُ مِنْ صِبْيَتِى يَوْمًا وأُمِّهِمُ    أُمِّ الدُّلامَةِ لمَّا هاجَها الجزَعُ
لا بارَكَ اللهُ فيها مِنْ مُنَبِّهَةٍ    هَبَّتْ تَلومُ عِيالى بَعْدَ ما هَجَعوا
ونحنُ مُشْتَبِهو الأَلوانِ أَوْجُهُنا    سُودٌ قِباحٌ وفى أسمائنا شَنَعُ
إذا تَشَكَّتْ إلىَّ الجوعَ قلتُ لها    ما هاجَ جُوعَكِ إلّا الرِّىُّ والشِّبَعُ
ما زلت أُخْلِصُها كَسْبى فتأْكُلُهُ    دُونى ودُونَ عِيالى ثُمَّ تَضْطَجِعُ
شوهاءُ مَشْنأَةٌ فى بَطْنِها ثَجَلٌ    وفى المَفاصِلِ مِنْ أَوصالِها فَدَعُ
ذَكَّرْتُها بِكِتابِ اللهِ حُرْمَتِنا    ولم تَكُنْ بِكِتابِ اللهِ تَنْتَفِعُ
فاخْرَنْطَمَتْ ثُمَّ قالتْ وهى مُغْضَبَةٌ    أَأَنْتَ تَتْلُو كِتابَ اللهِ يالُكَعُ
اخْرُجْ لِتَبْغِ لنا مالاً وَمَزْرَعَةً    كما لِجيرانِنا مالٌ ومُزْدَرَعُ
واخْدعْ خَلِيفَتَنا عَنْها بِمَسْأَلَةٍ    إنَّ الخَلِيفَةَ للسُّؤّالِ يَنْخَدِعُ (١)

وأحيانا أخرى يستعين بهذه الناحية الساخرة فى إظهار مجونه وتحلله كما فى أبياته التى يهاجم فيها الصوم :

أَضْحى الصِّيامُ مُنِيفًا وَسْطَ عَرْصَتِنا    لَيْتَ الصِّيامَ بِأَرْضٍ دُونَها حَرَشُ
إن صُمْتُ أَوجَعَنى بطْنى وأَقْلَقَنِى    بَيْنَ الجَوانِحِ مَسُّ الجُوعِ والعَطَشُ
وإنْ خَرَجْتُ بِلَيْلٍ نَحْوَ مَسْجِدِهِمْ    أَضَرَّنى بصَرٌ قد خانَهُ العَمَشُ (٢)

---

(١) الأغانى ١٠ : ٢٣٧ .
(٢) الأغانى ١٠ : ٢٥٤ .

وكما فى أبياته أيضاً التى يهاجم فيها الصلاة بعد أن حاول الخليفة إجباره عليها :

أَلَمْ تَرَيا أَنَّ الخَليفَةَ لَزَّنِى بِمَسْجِدِهِ والقَصْرِ مالى وللْقَصْرِ
فقد صَدَّنى منْ مَسْجِدٍ أستلذُّه أُعَلَّلُ فيه بالسَّماعِ وبالخَمْرِ
وكَلَّفَنى الأُولى جَميعا وعَصْرَها فَوَيْلى مِنَ الأُولى وعَوْلى من العَصْرِ
لقد كانَ فى قَوْمى مِساجِدُ جَمَّةٌ ولم يَنْشَرِحْ يَوْمًا لِغِشْيانِها صَدْرى (١)

وهكذا اقترن الاتجاه الشعبى فى شعر القرن الثانى بهذا الاتجاه نحو التسلية والترفيه ، وهذا شأن الروح الشعبية دائماً فى كل زمان ومكان .

غير أن هذا الاتجاه الشعبى لم يجعل الشعر العربى فى القرن الثانى تعبيراً محلياً مرتبطاً بمكانه وزمانه دون أن يخرج إلى آفاق أوسع وأرحب ،ومعان إنسانية عميقة يشترك الناس جميعاً ،على اختلاف ألوانهم ، فى الإحساس بها والتجاوب معها ، كلا لم يكن للاتجاه الشعبى هذا التأثير الضار على شعر القرن الثانى ، فقد وجد إلى جانبه **اتجاه إنسانى** كان قليل الظهور فى الشعر العربى القديم .

وأول خطوة نحو هذا الاتجاه تتمثل فى ظهور الإحساس بالوطن فى شعر القرن الثانى . وهذه الظاهرة هامة جدا ، لأنها علامة على اقتراب الشعر العربى من المشاعر الإنسانية الرحيبة التى يسعها الوطن الكبير . ومن أول ما وصلنا من هذا الشعر تلك الأبيات القليلة التى قالها ابن ميادة فى القرن الأول يتشوق فيها إلى مرابعه فى الجزيرة العربية ، تلك التى كان العربى مشدوداً إليها حتى ذلك العصر ، لا يعتبر أى أرض سواها وطناً له ،بعكس ما آل إليه الأمر قرب نهاية القرن الثانى بعد حدوث الاستقرار الاجتماعى . ويقول ابن ميادة فى أبياته :

أَلا لَيْتَ شِعرى هل أَبيتَنَّ لَيْلَةً بِحَرَّةِ ليلى حَيْثُ رَبَّتَنى أَهْلى
وهل أَسْمَعَنَّ الدَّهْرَ أصواتَ هَجْمَةٍ تُطالِعُ مِنْ هَجْلٍ خَصِيبٍ إلى هَجْلِ
بلادٌ بها نِيطَتْ علىَّ تمائِمِى وقُطِّعْنَ عَنِّى حِينَ أَدْرَكَنى عَقْلِى (٢)

---

(١) ديوان أبى دلامة : ١٣٩ .
(٢) الأغانى ٢ : ١٠٣ .

ولكن هذا الإحساس بالوطن عمق واتضح مفهومه أكثر من ذى قبل بعد جيل ابن ميادة ، ولم يصبح عصبية للجزيرة العربية كما كان فى القرن الأول مثلا ، ولكن تغير مفهوم الوطن فأصبح البقعة الجديدة التى يعيش فيها الإنسان وترتبط حياته بها ، ولهذا اختفى شعر الحنين إلى الجزيرة العربية ، وحل محله حنين إلى البصرة والكوفة أو خراسان فى أية بقعة منها ، ما دامت هذه الأماكن قد أصبحت وطناً جديداً للشعراء . فابن أبى عيينة مثلا يقول فى البصرة التى اتخذها وطنا جديداً له واستقرت حياته فيها :

يا جنة فاتَت الجِنانَ فما تبلُغُها قِيمَةٌ ولا ثَمَنُ
أَلِفتُها فاتَّخَذْتُها وَطَنًا إنَّ فُؤَادِى لِحُبِّها وَطَنُ[١]

وللشاعر محمد بن وهيب قصائد كثيرة فى الحنين إلى البصرة كما يذكر صاحب الأغانى[٢] . ولعل عوف بن محلم الخزاعى كان من أعمق شعراء القرن الثانى إحساساً بوطنه فهو يتشوق إليه فى أبياته عميقة حزينة حين ذكرته به حمامة تنوح . وهو لم يذكر وطنه فحسب ، بل ذكر أطفاله الذين تركهم فى وطنه وأظهر هذا الإحساس النبيل بالبنوة أو الشعور الأبوى الرحيم وذلك فى قوله :

أَفى كُلِّ عامٍ غُرْبَةٌ ونُزُوحُ أما لِلنَّوَى مِنْ ونْيَةٍ فَتُرِيحُ
لقد طَلَّحَ البَيْنُ المُشِتُّ ركائِبِى فهل أَرَيَنَّ البَيْنَ وهْوَ طَلِيحُ
وأَرَّقَنِى بالرَّىِّ نَوْحُ حَمامَةٍ فَنُحْتُ وذو اللُّبِّ الحَزِين يَنُوحُ
على أنَّها ناحَتْ فَلَمْ تُرِ عَبْرَةً وَنُحْتُ وأَسرابُ الدُّموعِ سُفوحُ
وناحت وفَرخاها بِحَيْثُ تَراهُما ومِنْ دُونِ أَفَراخى مهامِهُ فِيحُ
أَلا يا حمامَ الأَيْكِ فَرْخُكَ حاضِرٌ وغُصْنُكَ مَيّادٌ فَفِيمَ تَنُوحُ ...[٣]

ويظهر عوف هذا الحب العميق لوطنه بعد أن علت به السن وتراكمت على ظهره السنون ، فاشتاق أن يستريح من رحلة الحياة بالإياب إلى أحضان وطنه الحبيب إلى نفسه ، فيقول :

---

(١) عيون الأخبار : ٢١٧ .
(٢) الأغانى ١٧ : ١٤١ .
(٣) طبقات ابن المعتز : ١٨٧ .

إنَّ الثمانِينَ وبُلِّغْتَها ... قد أحْوَجَتْ سَمْعى إلى تَرْجُمان

وأبْدلَتْنى بالشطاطِ انْحِنا ... وكنتُ كالصَّعْدَةِ تَحْتَ السِّنانِ

وَعوَّضَتْنِى مِن زَماعِ الفَتى ... وهَمِّهِ هَمَّ الهَجينِ الهِدانِ

وَهِمْتُ بالأَوْطانِ وَجْدًا بِها ... وبالغَوانى أيْنَ مِنى الغَوانى

فَقَرِّبانى بأَبِى أنْتُما ... مِنْ وَطَنى قَبْلَ اصْفِرارِ البَنانِ

وقبلَ مَنْعَاى إلى نِسْوةٍ ... أوطانُها حَرّانُ فالرَّقَّمتانِ(١)

ومن الأحاسيس النبيلة التى ظهرت فى شعر القرن الثانى ما سبق أن أشرنا إليه فى قصيدة ابن محلم وهو الشعور الأبوى الرحيم، ويعبر عنه أصدق تعبير محمد بن يسير إذ يخشى سوء مآل ابنته بعد وفاته ويظهر عطفه وتفجعه عليها فيقول :

لولا البُنَيَّةُ لم أَجْزَعْ مِنَ العَدَمِ ... ولم أَجُبْ فى اللَّيالى حِنْدِسَ الظُّلَمِ

وزادَنى رَغبَةً فى العَيْشِ مَعْرِفَتى ... ذُلَّ اليَتيمةِ يَجْفوها ذوو الرَّحِمِ

أَخشى فَظاظَةَ عمٍّ أو جَفاءَ أَخٍ ... وكنتُ أَخْشى عليها مِنْ أَذى الكَلِمِ

إذا تَذَكَّرَتُ بِنتى حين تَنْدُبُنى ... جَرَتْ لِعَبْرة بِنْتى عَبرتى بِدَمِ

تهوى بقائى وأهوى مَوْتَها شَفَقًا ... والمَوتُ أكرمُ نَزّالٍ على الحَرَمِ(٢)

ومما يتصل بهذا الشعور الإنسانى الرقيق أيضاً ، تلك الأبيات التى قالها دعبل فى صلة الرحم :

أَحببتُ قَوْمِى ولم أَعْدِلْ بِحُبِّهِمُ ... قالوا تعصَّبْتَ جَهْلا قول ذى بَهَتِ

دَعْنى أَصِلْ رَحِمِى إنْ كنتَ قَاطِعَها ... لا بُدَّ للرَّحم الدُّنيا مِنَ الصِّلَةِ

فاحفظْ عَشِيرَتَكَ الأدنينَ إنَّ لهم ... حَقًّا يُفَرِّقُ بَيْنَ الزَّوجِ والمَرَةِ(٣)

ومن الشعر الذى يبرز فيه الاتجاه الإنسانى بوضوح أيضاً ، معنى ربما كان أوسع فى دائرة الإنسانية مما قدمنا من الأمثلة ، ونقصد به معنى التسامح . وهو معنى

---

(١) طبقات ابن المعتز : ١٨٨ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٨١ .

(٣) الكامل للمبرد : ٢٢٩ .

قرآنى كريم يتردد دائماً فى كتاب الله ، ولو أننا نجد أغلب القائلين فى هذا المعنى من ذوى الثقافات الأجنبية الواسعة مثل محمود الوراق الذى يقول :

إنِّى شكَرْتُ لِظالِمٍ ظُلْمِى وغَفَرتُ ذاكَ لَهُ على عِلْمى
ورأيتُه أسْدى إلىَّ يَدًا لمَّا أبَانَ بِجَهْلِهِ حِلْمى
رَجعَتْ إساءتُه علَيْهِ وإحسا نى فعادَ مُضَاعَفَ الجُرْمِ
وغدوتُ ذا أجْرٍ ومَحْمَدةٍ وغَدا بِكَسْبِ الظُّلْمِ والإِثْمِ
فكأنما الإحسانُ كانَ له وأنا المُسِىءُ إليه فى الحُكْمِ
ما زال يَظْلمنى وأرحمهُ حَتَّى بَكَيْتُ له مِنَ الظُّلْمِ (١)

كما نجد أيضاً أن فكرة التسامح والمسالمة شائعة بين الزهاد والمتصوفين فى القرن الثانى ، مثال ذلك قول أبى العتاهية :

كم من سَفِيهٍ غاظَنى سَفَهًا فَشَفَيتُ نَفْسِى مِنْهُ بالحِلْمِ
وكَفَيْتُ نَفْسِى ظُلْمَ عادِيَتِى ومنحتُ صَفْوَ مودَّتِى سِلْمى
ولقد رزقت لظالمى غِلَظًا ورحمتُهُ إذ لَجَّ فى ظُلْمى (٢)

ويتصل بمعنى التسامح فى إنسانيته شعر الصداقة والصديق الذى كثر وجوده فى القرن الثانى ، ولعله نشأ بتأثير أجنبى ، فابن المقفع دائم التذكير بأن « من لا إخوان له فلا أهل له »(٣) وأن « من المعونة على تسلية الهموم وسكون النفس لقاء الأخ أخاه وإفضاء كل واحد منهما إلى صاحبه بثه(٤) » ، كما أن«أولى الناس بفضل السرور وكرم العيش وحسن الثناء من لا يبرح رحله من إخوانه وأصدقائه من الصالحين موطوءا ، ولا يزال عنده منهم زحام ، ويسرهم ويسرونه ، ويكون من وراء حاجاتهم وأمورهم(٥) » .

---

(١) الكامل للمبرد : ٢٢٥ .
(٢) ديوان أبى العتاهية : ٣٧٦ .
(٣) الأدب الصغير : ٧٠ .
(٤) المصدر نفسه : ٧٧ .
(٥) المصدر نفسه : ٧٦ .

وفى مثل هذه المعانى نجد أشعاراً كثيرة تظهر فى القرن الثانى ، فبشار يقول مثلا أبياته المعروفة :

إذا كُنْتَ فى كُلِّ الأُمورِ مُعاتِبًا صَديقَكَ لم تَلْقَ الذى لا تُعاتِبُهْ
فَعِشْ واحِدًا أَوْصِلْ أخاكَ فإِنَّهُ مُفارِقُ ذَنْبٍ مَرَّةً ومُجانِبُهْ
إذا أنتَ لمْ تَشْرَبْ مِرارًا على القَذى ظَمِئْتَ وأىُّ النَّاسِ تَصْفُو مَشارِبُهْ[١]

ويقول بشار أيضاً فى مثل هذه المعانى بصورة أوسع تعبيراً :

وأخٍ ذى ثِقَةٍ آخَيْتُهُ ماجِدِ الأَعراقِ مَأْمونِ الأَدَبْ
أمحَضَ اللهُ لهُ أَخْلاقَهُ فهى كالإبريزِ مِنْ سِرِّ الذَّهَبْ
عزَّنى المعروف حتَّى عَلقتْ كُلُّ كَفٍّ لَىَ مِنْهُ بسَبَبْ
فهو يُعْطِينى وأعطى فضلَهُ مسبل الغَيْث تَدَلَّى فَسَكَبْ[١]
فإذا أَبْصَر وجْهى مُقْبِلًا ضَحِكَتْ عَيْناه مِنْ غَيْرِ عَجَبْ
وإذا كَلَّمْتُهُ واحِدَةً هَيَّجَتْ مِنْهُ عُلالاتِ الطَّرَبْ
وإذا ما غِبْتُ عَنْهُ ساعَةً أَنَّ لِلْغَيْبَةِ مِنْ غَيْرِ وَصَبْ
فَهْوَ لى ــ والحمْدُ لله ــ غِنًى وعَفافٌ مِنْ دَنِىِّ المُكْتَسَبْ[٢]

ومطيع بن إياس يعرِّف الصديق أيضا فلا يخرج عن معانى ابن المقفع تقريبا إذ يقول :

فلئنْ كُنْتَ لَسْتَ تَصْحَبُ إلَّا صاحِبًا لا تَزِلُّ ما عاشَ نَعْلُهْ
لا تَجِدْهُ ولو جَهِدْتَ وأنَّى بالذى لا يكادُ يُوجَدُ مِثْلُهْ
إنما صاحِبى الذى يَغفِرُ الذَّنْبَ ويَكْفِيهِ مِنْ أَخِيهِ أَقَلُّهْ
ليس مَنْ يُظْهِرُ المَوَدَّةَ إِفْكاً وإذا قال خالفَ القَوْلَ فعْلُهْ[٣]

---

(١) ديوان بشار ١ : ٣٠٩ الرواية الشائعة ( مقارف ) وعلى هذا يكون معنى ( مجانبه ) فى الرواية المثبتة أى يسير بجانبه .

(٢) ديوان بشار ١ : ٣٠٤ .

(٣) طبقات ابن المعتز : ٩٥ .

والخريمي يتحدث في قصيدة مطولة عن الوفاء للصديق وشمائله الكريمة فيقول :

أُسرُّ خَليلي شاهِدًا وأَبَرُّهُ وأحفظُه بالغَيْب حينَ يَغِيبُ
وإنى لَسَهْلُ الوَجْهِ لِلمُبْتغى النَّدى وإنَّ فِنائى لِلقِرى لَرَحِيبُ
أُضاحِكُ ضَيْفِي قبل إنزالِ رحْلِهِ ويُخصِبُ عندى والمَحَلُّ جَديبُ
وإنِّى لَتَصْفو للخليلِ سَريرَتِى وقد جعلتْ أشياءُ مِنْهُ تُرِيبُ
أُعاتِبُهُ مَزْحًا وأعرِضُ بالتى لها بين أَثْناء الضُّلوعِ دَبِيبُ
أخاف لَجاجاتِ العِتاب بِصاحِبِي ولِلْجَهْلِ مِنْ قَلْبِ الحَلِيمِ نَصِيبُ
ليحيي دفينٌ مِنْ مودَّةِ بَيْننا فيُخلف ظَنٌّ أو يَثُوب غَرِيبُ
فإنْ فاء لم أَعْدُدْ عَلَيْهِ ذُنُوبَهُ وهلْ بَعْدَ فَيْئاتِ الرِّجالِ ذُنُوبُ
وإنْ لَجَّ فى هَجْرى صَفَحْتُ تَكَرُّمًا لعلَّ الحِجا بَعْدَ العُزوبِ يَثُوبُ (١)

ونجد لغير هؤلاء الشعراء الذين مثلنا بشيء من شعرهم قصائد كثيرة فى موضوع الصداقة والصديق نكتفى منها بما قدمناه ، فنكون بذلك قد استوفينا الحديث عن تلك الاتجاهات العامة التى ظللت الشعر فى القرن الثانى — كما نرى — فى معناه ومبناه كما سنحاول أن نشرح ذلك فى الفصول التالية .

---

(١) المختار من شعر بشار : ١٩٤ .

الفصل الثانى

# الاتجاهات الجديدة

ظهرت فى الشعر العربى فى القرن الثانى — بفعل عوامل مختلفة شرحناها فيما سبق — اتجاهات موضوعية جديدة لم تكن موجودة فى الشعر من قبل ، أو كما يقول ابن رشيق : « ما مرت قط بخاطر جاهلى ولا مخضرم ولا إسلامى[1] » . وهذه الاتجاهات هى التى سنتناولها فى هذا الفصل بالدراسة والتحليل ناظرين إلى المؤثرات فيها وإلى بواعثها وارتباطاتها الفكرية ، كما سنعرض لها من ناحية قيمتها الفنية من حيث الموضوع ، أما من حيث الشكل فسنرجئ الكلام عنه إلى الباب الثالث من هذا البحث . وأول هذه الاتجاهات التى نرى أنها كانت جديدة تماماً على الشعر العربى فى القرن الثانى ، وأنها لم تكن موجودة فيه قبل هذا العصر — بالصورة التى نعنيها — هو المجون :

## المجون

إذا بحثنا عن المعنى الدقيق للمجون فى اللغة استطعنا أن نحدد بالضبط ما المقصود بشعر المجون ، وأى أغراض كان يخوض فيها ، ومن هم الشعراء الذين يصح أن نطلق عليهم اسم شعراء المجون ، وما إلى ذلك . وقد جاء فى اللغة : مجنت الأرض مجوناً إذا صلبت وغلظت ، ومنه جاء اشتقاق كلمة « ماجن » لصلابة وجهه وقلة استحيائه . والمجانة أيضاً معناها أن لا يبالى الإنسان ما صنع وما قيل له . وذكر أن الماجن عند العرب هو الذى يرتكب المقابح المردية والفضائح المخزية ، ولا يمضه عذل عاذل ولا تقريع من يقرعه[2] .

ومن هذا نعرّف المجون بأنه ارتكاب الأعمال المخلة بالآداب العامة والعرف والتقاليد دون تستّر أو استحياء ، وبهذا التعريف نجد أن المجون ظاهرة خطيرة فى أى مجتمع

---

(١) العمدة ٢ : ١٨٥ .

(٢) لسان العرب : مادة مجن.

إنسانى وخاصة إذا انعكس فى شعر هذا المجتمع كما حدث فى القرن الثانى ، هذا بالإضافة إلى ضرورة ارتباط المجون — بناء على هذا التعريف — بالأغراض الشعرية الأخرى التى تصور جميع الانحرافات النفسية والاجتماعية المختلفة مثل الخمريات والزندقة والغزل بالمذكر وما إلى ذلك .

ونشأة المجون إنما ترتبط بالقرن الثانى ارتباطاً كاملا فيما نرى ، إذ أن المجون فى القرن الأول كان مسألة فردية وليس تياراً عاتيا ، كما أنه كان يقتصر على شرب الخمر أو ما أشبه ، مثلما يحكى عن الوليد بن عقبة أخى عثمان بن عفان ، وكما يروى لنا عن يزيد بن معاوية ، وإن كنا لا نصدق ما رواه الأصفهانى من أن يزيد حين حج فى خلافة أبيه معاوية ، جلس بالمدينة على شراب ، فاستأذن عليه عبد الله ابن العباس والحسين بن على ، فأمر بشرابه فرفع ، وقيل له إن ابن عباس إن وجد ريح شرابك عرفه فحجبه وأذن للحسين ، فلما دخل وجد رائحة الشراب مع الطيب فقال : « لله در طيبك هذا ما أطيبه ، وما كنت أحسب أحداً يتقدمنا فى صنعة الطيب ، فما هذا يا ابن معاوية ؟ فقال : يا أبا عبد الله ، هذا طيب يصنع لنا بالشام ، ثم دعا بقدح فشربه ، ثم دعا بقدح آخر فقال : اسق أبا عبد الله يا غلام ، فقال الحسين : عليك شرابك أيها المرء لا عين عليك منى ، فشرب فقال :

ألا يا صاحِ للعجَبِ دَعَوْتُكَ ثُمَّ لَمْ تُجِبِ
إلى القَيْناتِ واللَّذاتِ والصَهْباءِ والطَّرَبِ
وباطِيَةٍ مُكَلَّلَةٍ عليها سادَةُ العَرَبِ
وفيهنَّ التى تَبَلَتْ فُؤادَكَ ثُمَّ لَمْ تَتُبِ [(١)]

وأغلب الظن أن هذه الرواية مصنوعة لفقها الشيعة على يزيد بن معاوية ، خصوصا أن الشعر لا يتفق مع موضوع الخبر نفسه .

ولعل أول الشعراء الماجنين — بالمعنى الحقيقى للمجون — هو ابن خذام الأسدى الذى كان ينزل الكوفة فى أوائل القرن الثانى[(٢)] ، وكانت له زوجة من أهل الرى اسمها ( دختكا ) ويبدو أن الصلة بينهما كانت صلة شاذة غريبة من ناحية الجنس ، لأننا

---

( ١ ) الأغانى ١٤ : ٦١ .

( ٢ ) يقول بروكلمن إن مرداس بن خذام الكوفى كان أول من انحرف بأشعار الغزل إلى المجون ( انظر : تاريخ الأدب العربى ١ : ٢٠٣ ).

نجد ابن خذام هذا يكتب أشعاراً كثيرة يصف فيها متاعه وهن زوجته[١] . ويصف لنا طه حسين بدء انتشار تيار المجون فيقول : « لم يكد يبتدئ القرن الثانى حتى ظهر المجون وانتشر ووصل إلى قصور الخلفاء، ثم كانت ثورة العباسيين فتم انتصار الفرس على العرب وانتقل مركز الخلافة من الشام إلى العراق وأصبح الأدب عراقياً لا شامياً ولا بدوياً، أى أصبح خاضعاً من كتب لتأثير الفرس وحضارة الفرس فتم انتصار العبث والمجون[٢] » .

والحقيقة إننا لا نستطيع أن نسقط من حسابنا التأثير الفارسى فى مد تيار المجون بأسباب القوة والحياة ، فقد تم اختلاط العرب بالفرس بعد أن وصلت الدولة الفارسية إلى عصر انحطاطها الاجتماعى بحيث أصبح أكثر ما تهتم به الطبقات الأرستقراطية ملء بطونها بلذيذ المأكل والمشرب والإقبال على الشهوات بأنواعها المختلفة . وقد غصت بيوت الأثرياء بالرقيق الفاسدين المفسدين — كما يقول ديورانت — وأصبح السكر رذيلة شائعة بين كل الطبقات[٣] . ويبدو أن هذه الحياة الماجنة التى عاشها الفرس قد أنتجت أنواعاً من الأدب المكشوف ، تداولتها أيدى المترجمين العرب فكان لها تأثير خطير فى إشاعة الإباحة والمجون فى المجتمع الإسلامى، فابن النديم يروى لنا بعض أسماء هذه الكتب التى ألفت فى الباه مثل كتاب بنيان دخت ، وكتاب بنيان نفس وكتاب بهرام دخت[٤] .

وليس التأثير الفارسى وحده هو الذى كان وراء تيار المجون الذى أغرق جانباً كبيراً من المجتمع الإسلامى ، ولكن انتشار مذاهب الغلاة من الشيعة كان لها تأثير خطير فى مد هذا التيار بروافد قوية، حتى إنه كاد يصبح طوفاناً يجرف فى سبيله تعاليم الإسلام وفضائله وتقاليد العرب السامية . وقد يبدو عجيباً أن يكون المجون مرتبطاً بتاريخ الحركات الشيعية المتطرفة ، ولكن الحقيقة التاريخية تؤكد هذه الصلة . وقد نبه ڤلهوزن على وجود صلات قديمة بين غلاة الشيعة والمجان عند حديثه عن الثورة الشيعية المتطرفة التى قام بها عبد الله بن معاوية عام ١٢٦ هـ ، وقد وصف الأصفهانى ذلك الرجل بأنه كان ماجناً فاسقاً ، وكان يحيط نفسه بالملحدين ، ومن هؤلاء من صلب فيما بعد لأنه أنكر البعث والحساب وكان يقول إن الناس كالأعشاب[٥] .

ويبدو أن غلاة الشيعة الذين حضوا على الإباحة وساعدوا على انتشار المجون

---

(١) المؤتلف والمختلف : ١٠٩ .
(٢) حديث الأربعاء ٢ : ٨١ .
(٣) قصة الحضارة ٢ : ٤٥٤ .
(٤) الفهرست : ٤٣٦ .
(٥) الخوارج والشيعة : ٢٦٤ .

بدأوا فى مزاولة نشاطهم الهدام — أول ما بدأوا — فى الكوفة . وقد ذكرنا ذلك فى الفصل السابق حيث قلنا إن الكوفة نشأت بجوار الديانتين اليهودية والنصرانية ، كما جاورت عقائد السكان الأصليين من مانوية وزرادشتية ومزدكية ، وهى إلى جانب ذلك وارثة الحيرة التى كانت عامرة بالحانات والأديرة وفنون اللهو والعبث ، ثم كان ظهور فرق الغلاة والمتطرفين فى ثوب التشيع لآل على من أمثال فرقة المنصورية والبيانية والخطابية والجناحية[١] سبباً آخر فى شيوع التحلل والتطرف فى المجون فى بيئة الكوفة يقول فى ذلك محمد جابر عبد العال : « المتأمل لمذاهب الكوفيين من غلاة الشيعة الذين حللوا المحرمات وسخروا بالدين يجد مذاهبهم يطبقها هؤلاء المجان ( من الشعراء ) تطبيقاً لا يصطنعون فيه حيطة ولا حذراً[٢] » .

وينسب هذا الباحث إلى الكوفة كل إشارات المجون والزندقة فى الشعر العربى وهو يقول إن المجون الذى ظهر فى شعر بغداد إنما مصدره الأول الكوفة ، فتاريخ بغداد لا يشير إلى أن أحدا من المجان دعا إلى اللذة وإلى اللهو جهراً قبل أن يظهر أبو نواس على مسرح بغداد[٣] . وأبو نواس — كما نعلم — تلميذ أمين لمدرسة الكوفة وأحد خريجيها المشهورين ، ولهذا كانت حياته متأثرة بالمجان والمجون إلى حد بعيد حتى لقد روى عن حذيفة صاحب الشرطة أنه قال : لما حبس أبو نواس كان أكثر من يزوره فى حبسه المرد والشبان والخمارون وأصحاب الريبة[٤] . ويمكننا أن نتصور مدى تأثير الرافضة فى شيوع المجون والتحلل فى المجتمع الإسلامى من قول بجملة مشايخهم : « إن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية[٥] » وعلى هذا يدعون إلى الفساد دون مواربة ما دام ذلك مكتوباً فى ظنهم على الناس .

---

( ١ ) المنصورية نسبة إلى أبى منصور العجلى وقد كفرت بالقيامة والجنة والنار ، والبيانية من أتباع بيان بن سمعان وقد نادوا بألوهيته ، والخطابية أتباع أبى الخطاب الأسدى من الغلاة ، وكذلك الجناحية أتباع عبد الله بن معاوية الذى مر ذكره فى الصفحة السابقة ( انظر : الفرق بين الفرق : ١٤٥ ) ويرى مصطفى صادق الرافعى أن بيان بن سمعان هو فى الحقيقة بنان بن سمعان النهدى التميمى وفرقته تسمى البنانية. وهم يقولون بالهية على ، ويسمى فى بعض الكتب باسم أبان وهو تحريف . ويرى الرافعى أن اسم بيان الذى ورد فى كتاب تأويل غريب الحديث » قصد به النكتة للاستشهاد بالآية ( هذا بيان للناس ) التى كان يزعم بنان أنه مقصود بها ، ويؤكد ما ذهب إليه بأن العرب لا يسمون بيانا فى أسمائهم (انظر : تاريخ الأدب العربى للرافعى ٢ : ١٤٢ ) .

( ٢ ) حركات الشيعة المتطرفين : ٣٠٥ . ( ٣ ) المصدر نفسه : ٢٦٩ .

( ٤ ) أخبار أبى نواس لابن منظور ١ : ١٥٢ . ( ٥ ) الانتصار : ٦ .

وينسب عبد الرحمن بلوى تيار المجون فى الشعر العربى إلى نزعة أطلق عليها اسم نزعة التنوير ، وهو يقول عنها إنها نشأت فى العالم الإسلامى نتيجة لانتشار الثقافة اليونانية ، وهى نزعة تقوم دائماً على أساس تمجيد العقل وعبادته ، وعلى فكرة التقدم المستمر للإنسانية الخالصة فى مقابل القيم الإلهية والنبوية ، ونجدها واضحة تماماً لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة بعصابة المجان على حد تعبير ماجنها الأكبر أبى نواس[١] . وقد اتصف تنوير هذه العصابة بأنه يطلب الحرية بكل ثمن دون أن يعبأ بما سيناله من جرائها[٢] .

ويرى الباحث فى موضع آخر من كتابه أن بعض الشعراء الذين اتهموا بالزندقة مثل بشار وحماد عجرد وأبان اللاحقى لم يكونوا زنادقة بالمعنى الصحيح ولكنهم اتفقوا جميعاً فى غلبة روح الاستخفاف والعبث فيهم ، وأن أبا نواس كان صادقاً فى تسميتهم بعصابة المجان ولو أنه كان فرداً من أفراد هذه العصابة هو نفسه . فهم أقرب إلى الشك والمجون إذن من الإيمان والجد ، وهم أولى باسم الشكاك العابثين منهم باسم الزنادقة الملحدين[٣] . وسنرى فيما بعد مدى صحة هذا الحكم . وعلى أية حال فإننا نلمح ارتباطاً وثيقاً بين تيار المجون وتيار الزندقة فى القرن الثانى ويمكننا اعتبار المجون أولى درجات الزندقة ، إذ أنه يدعو إلى التحلل الأخلاقى ونبذ التقاليد والآداب المرعية بدعوى الحرية الفكرية ، ولهذا يرى فون كريمر أن نظرية حرية الإرادة التى نشأت فى دمشق أولاً بتأثير عناصر دينية أجنبية عن الإسلام قد تطورت إلى نزعة عدم مبالاة بالدين ، ولكنه يرى أن هذا التطور قد حدث بالبصرة أولا[٤] لا فى الكوفة كما ذهبنا . وتؤيد هذا الرأى رواية فى مخطوط عن أبى نواس تبين أن الفساد قد تطرق إليه وهو ما زال صبيا فى البصرة قبل أن يذهب إلى الكوفة . فهى تقول إن حمدان بن بشر كان يقود على أبى نواس وهو صبى فى البصرة[٥] . ونحن لا ننكر وجود تيار المجون فى البصرة أيضا ، بل كان دأبنا فى هذا البحث تأكيد فكرة وجود

---

(١) وردت تسمية ( عصبة المجان ) فى قصيدة لأبى نواس يهجو فيها أبان بن عبد الحميد اللاحقى (انظر : ديوان أبى نواس : ١٥١ ) .

(٢) مقدمة من تاريخ الإلحاد فى الإسلام .

(٣) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٢٨ .

(٤) الحضارة الإسلامية : ٩٩ .

(٥) الفرح والتهانى بأخبار الحسن بن هانئ : ورقة ٣ ( مخطوط ) .

أنواع التيارات المختلفة والمؤثرات المتباينة فى جميع أنحاء المملكة الإسلامية ، ولكننا أبرزنا دور الكوفة فى التأثير على حركة المجون لوجود عدد كبير من شعرائها تتضح فى أشعارهم هذه النزعة ، وهم أكثر بكثير ممن ظهروا من هؤلاء الشعراء فى البصرة . وقد أثر فى قوة تيار المجون فى الكوفة أيضا انتشار بيوت القيان ، تلك التى عرفنا ماذا كان يدور فيها عند الحديث عن التأثير الاجتماعى .

ومما تقدم يتبين لنا أن تيار المجون لم يكن نزعة بريئة ساذجة يدعو إليها الترف والتطرف الاجتماعى فحسب ، ولكنه كان نتيجة مؤثرات عميقة كالمذاهب الدينية والفكرية المختلفة ، والتطورات الخطيرة التى حدثت فى تكوين المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى . وقد صدق محمد جابر عبد العال حين قال إن المجان فى هذا القرن كانوا يسعون إلى اللذة بوحى من الآراء الجديدة التى استحدثها الغلاة الإباحيون ولم يكن للبيئة فضل إلا فى تهيئة السبيل لإرواء غليلهم [١] .

ولعل أول مظهر نجده عند شعراء المجون هو مجاهرتهم بارتكاب المحارم علنا دون مواربة أو استتار ، واتخاذهم أسلوب التصريح لا التلميح فى حديثهم عن ارتكاب هذه المحارم ، نرى ذلك واضحاً فى قصيدة عمار ذى كناز التى أولها :

أشتهى منك منك منك مكانا مُجَنْبَذا

وقد ذكرها صاحب الأغانى [٢] ، ولكننا نتركها لفحشها .

ونراه واضحاً أيضا عند الأقيشر الذى يقول عنه صاحب الأغانى : « كان كوفياً خليعاً ماجناً مدمنا لشرب الخمر » [٣] كما يقول عنه إنه كثير الوصف لعضو تذكيره [٤] . والأقيشر يجهر بتركه الصلاة دون تحرج ، ويتهكم بهذه الفريضة قائلا :

إذا صَلَّيْتُ خَمْسًا كُلَّ يَوْمٍ  فإنَّ اللهَ يَغْفِرُ لِى فُسُوقِى
ولم أُشْرِكْ بِرب النَّاسِ شَيْئًا  فقدْ أَمْسَكْتُ بالحَبْلِ الوَثِيقِ [٥]

---

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ١٠٨ .
(٢) الأغانى ٧ : ٥٧ .
(٣) المصدر نفسه ١١ : ٢٥٣ .
(٤) المصدر نفسه ١١ : ٢٧١ .
(٥) المصدر نفسه ١١ : ٢٦٥ .

وحين يمسك به أحد الشرطة يمتحنه فى الصلاة قائلا : كم تصلى كل يوم فيجيب الأقيشر فى سخرية ظاهرة :

يُسائِلُنى هِشامٌ عَنْ صَلاتِى صلاة المُسْلِمِينَ فَقُلْتُ خَمْسُ
صلاةُ العَصر والأولى ثَمان مُواتَرَة فما فِيهنَّ لَبْسُ
وعندَ مَغيب قَرْنِ الشَّمْسِ وِتْرٌ وشَفْعٌ بعدها فيهنَّ حَبْسُ
وغُدْوَةً اثنتانِ معا جَمِيعًا ولمَّا تَبدُ للرَّائينَ شَمْسُ
وبعدَهما لِوَقْتِهِما صَلاةٌ لِنُسْكٍ بالضُّحاءِ إذا نَبُس (١)

وقد رأينا أبا دلامة فى موضع سابق يهاجم الصوم فى صراحة تامة ويتهكم بالصلاة، وتعلل ذلك دائرة المعارف الإسلامية بأنه كان يتمتع بحرية الندماء التى تحررهم بعض الشىء من قيود الشريعة الإسلامية، بل التى تبيح لهم أن يجعلوا منها هدفاً لأضاحيكهم (٢) ولكننا لا نرى أن المجون صفة لازمة للنديم ، كما أن أبا دلامة لم يكن نديما بالمعنى المعروف إذ تقع أغلب حياته أيام المنصور ، والمنصور لم يقبل على شراب أو لهو قط ، فخروج أبى دلامة إذن على حدود الشريعة الإسلامية لم يكن إلا تأثراً منه بتيار المجون الذى استشرى فى عصره ، وهذا كان يدعوه إلى مثل قوله :

ووالله مالِى نِيَّةٌ فى صَلاتِهِ ولا البِرُّ والإحسانُ والخَيْرُ مِنْ أَمْرِى (٣)

وقد أحسن وصفه صاحب الأغانى حين قال عنه : « وكان فاسد الدين ردىء المذهب مرتكباً للمحارم ، مضيعاً للفروض ، مجاهراً بذلك » (٤).

أما الوليد بن يزيد فيعتبر من أئمة المجان فى القرن الثانى ، وهو يسير أيضا على مبدأ المجاهرة باللذة وارتكاب المحرمات فهو يقول :

أُشْهِدُ اللهَ والمَلائِكَةَ الأَبْرَارَ والعابِدينَ أَهْلَ الصَّلاحِ
أنَّنى أَشْتَهى السَّماعَ وشُرْبَ الكَأْسِ والعَضَّ لِلخُدود المِلاحِ

---

(١) الأغانى ١١ : ٢٦٦ . ونبس يعنى تنطلق لشئون الحياة .
(٢) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية : مادة أبى دلامة ) .
(٣) الأغانى ١٠ : ٢٤٨ .
(٤) المصدر نفسه ١٠ : ٢٣٥ .

والنَّدِيمَ الكَرِيمَ والخادِمَ الفَارِهَ يَسْعَى عليَّ بالأَقْداحِ [1]

وصاحب الأغانى يؤمن فيما يبدو بمجون الوليد بن يزيد وفسقه ، ولا يصدق الروايات التى تحاول أن تجعل أخبار ذلك المجون مكيدة سياسية من هشام بن عبد الملك لخلع الوليد ، يقول أبو الفرج عنه : « كان فاسقاً خليعاً متهماً فى دينه . . ومن الناس من ينفى ذلك عنه وينكره ويقول إنه نُحله وألصق إليه والأغلب الأشهر غير ذلك [2] » ويروى السيوطى عن الوليد أنه كان فاسقاً شريباً للخمر منتهكاً لحرمات الله ،ويروى عن المعافى الجريرى ما يفيد زندقة الوليد وكفره وإلحاده ، كما يروى عن الذهبى قوله بمجون الوليد فحسب إذ يقول : « لم يصح عن الوليد كفر ولا زندقة بل اشتهر بالخمر والتلوط [3] » . وحتى على هذا القول فالوليد ماجن فاسق إذ يمارس أساسين من أسس المجون وهما الخمر واللواط . وهو يجهر بلذته حين يعيبه بعض الناس على الشراب فيقول :

ولقد قَضَيْتُ وإنْ تَجَلَّلَ لِمَّتى شيبٌ على رغْمِ العِدا لَذَّاتى
من كاعِباتٍ كالدُّمَى ومَناصِفٍ ومراكبٍ للصَّيْدِ والنَّشَوات [4]

وتظهر نزعة المجون واضحة جلية منبعثة من نفس الوليد المتأثرة تأثراً عميقاً بمجان الكوفة — كما ذكرنا — فى تلك الأبيات التى قالها عند موت هشام بن عبد الملك حين سمع صياح بناته وندبهن ، رمثل هذا الموقف كان خليقاً بأى إنسان سوىّ أن يستعبر له وتهتز مشاعره ويخلى ما بنفسه من عداء لهذا الميت . ولكن الماجن لا يعترف بهذا كله ولا يخضع له ، بل تغلب عليه روح المجون والشذوذ حتى فى أكثر المواقف استثارة للحزن . وإلا فكيف نفسر أبيات الوليد التى قالها بهذه المناسبة :

إنى سمعتُ بِلَيْلٍ وَرَا المُصَلَّى بِرَنَّهْ
إذا بناتُ هِشَامٍ يَنْدُبْنَ والِدَهُنَّهْ

---

(١) الأغانى ٧ : ٢٢ .
(٢) الأغانى ٧ : ٢
(٣) تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين : ١٦٦ .
(٤) الأغانى ٧ : ١٢ .

يَنْدُبْنَ قَرْمًا جَليلًا قَدْ كانَ يَعْضُدُهُنَّهْ
أنا المُخَنَّثُ حَقًّا إنْ لَمْ ........[1]

أما عصابة المجان التى ذكرنا أمرها من قبل فقد كانت تضم عدداً كبيراً من الشعراء الذين أكبوا على ملذاتهم وشهواتهم وآمنوا بمبادئ المجون . من خروج على الدين والتقاليد ، ومجاهرة بهذا الخروج . وكثيراً ما كان يجتمع أفراد هذه العصابة ويتطارحون الشعر الدال على فساد مذهبهم وعلى إمعانهم فى المجون . وقد سجل لنا حمزة الأصفهانى فى الباب الثامن من روايته لديوان أبى نواس كثيراً من هذه المطارحات التى كانت تجرى بين أبى نواس وأفراد عصابة المجان . ومما ذكره لنا عن مجالس هذه العصابة أنهم كانوا يجتمعون أحيانا على باب حسنة جارية المهدى بباب الطاق أيام الرشيد. فوقع بينهم وبين زنبور الشاعر خلاف فهجوه وهجاهم جميعًا وعاداهم حتى تركوا هذا المجلس ، وكان لهم دكان كبير يجلسون عليه ، فقال زنبور فى ذلك :

وعِصابةٍ أَنْزَلْتُها بالصُّغْرِ عَنْ دُكَّانِها
أَدخلتُ رأسَ شُجاعِها لك فى حِرِ امِّ جَبانِها[2]

ونجد من أسماء هذه العصابة عدداً كبيراً من الشعراء فيهم أبان اللاحقى والحسين ابن الضحاك . ودعبل الخزاعى ، ومسلم بن الوليد ، ووالبة بن الحباب ، ومحمد ابن رياح ، وأحمد بن روح ، وحمدان بن زكريا الخزاز ، وداود بن رزين الواسطى وفضل الرقاشى ، وأبو قابوس النصرانى ، والجماز ، وأبو الشمقمق ، وعمرو الوراق والحسين الخياط ، وعلى بن الخليل الكوفى ، وإسماعيل القراطيسى ، ورزين الكاتب ، وحماد عجرد ، ومطيع بن إياس ، ويحيى بن زياد ، وابن أبى عيينة . ومن الممكن أن ندخل أيضا فى هذه العصابة الماجنة عدداً من الجوارى مثل عنان وغيرها لوجود نقائض بينهن وبين أبى نواس بالذات فى غاية الفحش والتبذل فى المجانة .

ولعل الوقاحة وحب الخنى بألوانه المختلفة هما أبرز ما فى أفراد هذه العصابة ،

---

(١) الكلمة الصريحة لمعنى أفعل بهن .
(٢) ديوان أبو نواس ( ط . فاجنر ) : ٤٣ ، ٤٤ .

وقد صدق سليمان بن أبى سهل بن نيبخت حين وصف أبا نواس الذى يمثل أفراد هذه العصابة بقوله :

وذى عَدَمٍ مِنْ قَبيحِ الشِّيَمْ ... صَريحِ الدَّناءةِ مَولى الكَرَمْ
بِعَيْنَيْهِ مِنْ كُلِّ خَيْرٍ عَمًى ... وبالأُذنْ مِنْ كُلِّ حُسْنٍ صَمَمْ
خَفِىٌّ على أَعيُنِ المَكْرُماتِ ... وأَشْهَرُ فى رِيبَةٍ مِنْ عَلَمْ
إذا رُفِعَتْ لِلخَنَى رايَةٌ ... أَلَحَّ على ساقِهِ واعْتَزَمْ
كأَنَّ الوقَاحة قَدَّتْ لَهُ ... على وَجْهِهِ رُقْعَةً مِنْ أَدَمْ (١)

أما النقائض التى كانت تجرى بين هؤلاء المجان فكانت فى مجموعها تمثل أقصى أنواع المجون والتهتك ، فأبو نواس ومسلم بن الوليد يتعارضان فى المفاضلة بين البكر والثيب فيقول أبو نواس :

قالوا عَشِقْتَ صَغيرةً فأَجبتُهُمْ ... أَشْهَى المَطِىِّ إلىَّ مالَمْ يُرْكَبِ
كم بَيْنَ حَبَّةِ لُؤْلؤٍ مَثْقُوبَةٍ ... لُبِسَتْ وَحبَّةِ لُؤلؤٍ لمْ تُثْقَبِ

ويعارضه مسلم بن الوليد قائلا :

إنَّ المَطِيَّةَ لا يُلَذُّ ركوبُها ... حَتَّى تُذَلَّلَ بالزِّمَامِ وتُرْكَبا
والحُبُّ ليسَ بِنافعٍ أَربابَهُ ... حَتَّى يُؤَلَّفَ فى النِّظامِ ويُثْقَبا (٢)

ويكتب أبو قابوس النصرانى إلى أبى نواس يصف له مجلسا ماجنا لم يحضره فيقول :

فديتك يا نُواسىّ اصْطَبَحْنا ... بِكُبَّرَةٍ وبُلْبُلَةٍ وطاسِ
فما كانت صلاة الظهر حتّى ... تَلَفَّفْنا بأَثوابِ النُّعاسِ
تَوَسَّدَ بعضُنا أفخاذَ بَعْضٍ ... وظَلْنا فى اختلاطٍ والتِباسِ

(١) ديوان أبى نواس ( ط . فاجنر ) : ٥١ ، ٥٢ .
(٢) المصدر نفسه : ٣٧ .

فيتحسر أبو نواس على حرمانه من هذا المجلس ويجيب قائلا :

قد وُفِّقْتُمْ لِخلالِ ظَرْفٍ　　خلا إخلالكم بأبى نُواسِ
فهلاَّ إذْ عَزَمْتَ على اصْطِباحٍ　　وقِدْمًا كانَ ذاك مِنَ التِماسى
ذكرتَ خَلاعتى ومُساعَداتِى　　ولم تَكُ غافِلًا عنِّى كَناسى
أبا قابوس جَدِّدْ لى صَبوحًا　　على مُرْدٍ ومُسْمِعَةٍ وكاسِ (١)

وهذه المجالس التى كان يعكف عليها هؤلاء الماجنون كانت تحوى كل الرذائل وكل أركان المجون ، أى الخروج على الدين والتقاليد والعرف . وقد روى لنا حمزة الأصفهانى أبياتًا لعشرة من أولئك الشعراء الماجنين كان يستضيف كل منهم الآخرين عنده ، ويغريهم بلون أو أكثر من ألوان المجون ليقبلوا ضيافته ، فداود ابن رزين الواسطى يغريهم بالخمر فى مجلس لطيف وسماع الغناء ، وأبو نواس يغريهم بارتكاب أنواع من الفواحش ويجعل ميعادها أوقات الصلاة إمعانًا فى المجون والتهتك :

فإن أردتُمْ فَتاةً أتيتكُمْ بِفَتَاةِ
وإنْ أردتمْ غُلامًا صادفتمونى مُؤاتى
فشاوِرُوهُ مُجونًا فى وَقْتِ كُلِّ صَلاةِ (٢)

ويعرض عليهم الحسين الخليع شرب الخمر وارتكاب الفاحشة مع غلام ثمل . ويكتفى فضل الرقاشى بدعوتهم إلى الخمر ، أما عمرو الوراق فيدعوهم إلى الخمر والسماع ويحل لهم ترك الصلاة :

هذا ولَيْسَ عليكمْ أولى ولا وَقْتُ عَصْرِ (٣)

وأما على بن الخليل وإسماعيل القراطيسى ورزين الكاتب وابن الخراز فجميعهم يدعون باقى عصابة المجان إلى مثل ما تقدم به إخوانهم من خمر وسماع وارتكاب فواحش ولو بين بعضهم البعض كما جاء فى أبيات ابن الخراز (٤). ويبدو أن المجون كان

(١) ديوان أبى نواس ( ط . فاجنر ) : ٥٤ .
(٢) المصدر نفسه : ٦١ .
(٣) المصدر نفسه : ٦٢ .
(٤) المصدر نفسه : ٦٤ .

يصل بهم إلى هذا الحد من التهتك ليشعروا أنفسهم بالانطلاق من كل قيد والتفنن فى الإقبال على الشهوات . وربما كان الاتصال الشاذ بين أفراد عصابة المجان هذه وبعضهم البعض له جذور فى الإباحة المزدكية ، وإلا فكيف نفسر مثل قول والبة ابن الحباب :

حتى إذا ما انتشينا وهَزَّنا إبليسُ
رأيتَ أعجبَ شىء منا ونحنُ جُلوسُ
هذا يُقَبِّلُ هذا وذاكَ هذا يَبُوسُ[١]

وقد اشتهر والبة بهذا الميل المزدكي إلى الإباحة حتى إن المهدى رفض اتخاذه نديماً بسبب هذا الميل الذى أفصح عنه فى شعر له[٢] .

وأما ما روى لنا من نقائض أبى نواس مع عنان جارية الناطفى ومع غيرها من الجوارى فهو يؤكد لنا الدور الخطير الذى قامت به الجوارى فى القرن الثانى من إشاعة التهتك والفحش وسريان تيار المجون فى قوة واندفاع . وربما كانت « دقاق » المغنية صورة لهؤلاء الجوارى فى مجونها وتهتكها حتى إنها كانت تكتب الأشعار فى وصف هنها وفيها يقول الشاعر :

عَدِمْتُكِ يا صَديقَةَ كُلِّ خَلْقٍ أَكُلَّ النَّاسِ ويْحَكِ تَعْشَقِينا

وإذا صح ما رواه الراغب الأصفهانى عن تلك الجارية التى خرجت من دار الرشيد ومعها مروحة مكتوب عليها عبارة فى منتهى البذاءة والفحش[٣] لكان صورة مذهلة لما بلغه المجون فى القرن الثانى ، وخاصة بين هؤلاء الجوارى المتهتكات . ومالنا نذهب بعيداً فى تصورنا لهذا التهتك وفى استنتاج تأثير الجوارى فى حركة المجون . وهذا شعر عنان فى أبى نواس يدل على إباحة مطلقة لا تستحي ولا تحتشم كمثل قولها فيه :

---

(١) طبقات ابن المعتز : ٨٩ .
(٢) انظر : المصدر نفسه .
(٣) الأغانى ١٢ : ٢٨٤ .
(٤) انظر : محاضرات الأدباء ٢ : ٨٧ .

عَجَبًا مِنْ حَلَقِیٍّ يدّعى أَصْلَ اللُّواطِ
فإذا صارَ إلى البَيْتِ وَخَشَفٌ عن تَواطِ
فالذى يعلمُ يَدْرى مَنْ يلى وَجْهَ البِساطِ.[١]

وما رواه لنا حمزة الأصفهانى أيضا عن لقاء أبى نواس مع أربع نسوة ماجنات بظاهر البصرة ، والشعر الذى دار فى هذا اللقاء يطلعنا على المدى الخطير الذى بلغه تيار المجون فى القرن الثانى ، كما يطلعنا هذا الخبر أيضًا على تأثر أبى نواس الواضح بشعر المجون فى الكوفة وخاصة شعر عمار ذى كناز الذى مر بنا فى هذا الفصل مثال له . فأبو نواس يرد على النسوة الماجنات بقصيدة تشبهقصيدة عمار فى كل شىء أولها : ليتنى ليت ليتنى . . . .[٢]

ولم يكن المجون وقفًا علىعصابة من الشعراء أو جماعة من الناس أو طبقة بذاتها فىالمجتمع الإسلامى فى القرن الثانى ، ولكنه فيما يبدو كان شائعًا بين أفراد من الطبقات المتباينة بتأثير العوامل الاجتماعية المختلفة التى شرحنا أمرها فى الباب الأول. ونستطيع أن نتأكد من ذلك من الروايات التى ذكرها حمزة الأصفهانى فى الباب الثانى من روايته لديوان أبى نواس . فمن ذلك مثلا ما وقع عليه بصر أبى نواس فى إحدى الخرابات، إذ رأى سقاء يعلو نصرانيا فلما لمحاه انفصل السقاء عنالنصرانى وأخذ قربته وعدا ، وقام النصرانى غير محتشم يشد سراويله وينشد بيتين فى غاية الإفحاش[٣] .

وفى رواية أخرى أن أبا نواس رأى رجلا من ولد المهلب ثم من ولد روح بن حاتم وفوقه غلام يعفجه .[٤] إلى غير ذلك من الروايات التى تصور لنا قوة تيار المجون وغلبته على أفراد فى المجتمع الإسلامى فى الفترة التى نتحدث عنها .

وكما ربطنا بين المجون والزندقة وأوجدنا بينهما صلة الجزء بالكل كذلك لا نستطيع أن ننكر تأثير حركة الشعوبية فى هذا التيار الماجن، خاصة أننا نجد رءوس الماجنين منذ بداية القرن الثانى ، وأغلب أفراد عصابة المجان التى تحدثنا عنها من الموالى ، بل بعضهم من المتعصبين ضد العرب المنضوين إلى حركة الشعوبية .

---

(١) ديوان أبى نواس ( ط . فاجنر ) : ٨٣ . (٢) المصدر نفسه : ٨٦ ، ٨٧ .
(٣) المصدر نفسه : ٩٣ .
(٤) المصدر نفسه : ٩٤

ونحن لا نستبعد أن يكون استهتار هذه الفئة من الشعوبيين وحثهم على المجون وسعيهم لانتشاره وإشاعته ، جزءاً من سياسة الشعوبيين التى أرادوا بها هدم مقومات المجتمع الإسلامى . والذى يجعلنا نميل إلى هذا الرأى أن أساس المجون عند هؤلاء الشعراء كان المجاهرة به . وليس ضروريا لمن يريد أن يستبيح محرمًا أن يجهر به إلا إذا كان يقصد من وراء مجاهرته الدعوة إلى مذهبه ، وهذا ما نلمحه بالفعل فى شعر الماجنين . فبشار يدعو إلى اللذة دون نظر إلى اللوّام والساخطين إذ يقول :

ترقَّبُ فينا العاذلين على الهوى | وما نال عَيْشًا قَبْلَنَا مَنْ تَرَقَّبا
إذا نحنُ لم نَنْعَمْ شبابًا فإنما | شَقِينا ولم يَحْزَنْ لنا مَنْ تَشَيَّبا
وماٱستفرغَ اللَّذاتِ إلا مُقابِلٌ | إذا هَمَّ لم يَذْكر رِضاءَ مَنْ تَغَضَّبا (١)

وهو يجاهر بلذته مرة أخرى ، ولا يكتفى بذلك بل يسهل للناس ارتكابهم المحرمات ، وهذا اتجاه خطير جديد فى المجون فيقول :

من راقَبَ النَّاسَ لم يظفر بحاجَتِهِ | وفاز بالطَّيِّباتِ الفاتِكُ اللَّهِجُ
قالوا : حرامٌ تلاقينا فقد كذبوا | ما فى التِزامٍ ولا فى قُبْلَةٍ حَرَجُ (٢)

ونجد هذه الناحية واضحة عند أبى نواس الذى لا يكتفى أيضا بالمجاهرة ، ولكنه يؤكد إصراره على المضى فى الفساد والغى فيقول :

لستُ بالتَّارِكِ لَذاتِ النَّدامى للِصَّلاحِ
قُلْ لِمَنْ يَبغى صلاحًا بِعْتُ رُشدى بِطَلاحِى
أَطْيَب اللذاتِ ما كانَ جِهارًا بافْتِضاحِ (٣)

وهو فى موضع آخر يعترف بتحريم ما يرتكبه ولكنه يستشعر اللذة فى هذا التحريم ، وهذه دعوة للإباحة خفية ، ولكنها عميقة الأثر ، يقول :

فَخُذْها إنْ أردتَ لذيذَ عَيْشٍ | ولا تَعْدِلْ خليلى بالمُدامِ
وإنْ قالوا : حرامٌ ، قُلْ : حَرامٌ | ولكنَّ اللذاذةَ فى الحَرامِ (٤)

---

(١) ديوان بشار ١ : ٢١١ .
(٢) المصدر نفسه ٢ : ٧٥ .
(٣) ديوان أبى نواس : ٢٣٤ .
(٤) المصدر نفسه : ٣٠٨ .

وأبو نواس فى موضع ثالث يمزج بين المجون والكفر داعياً إلى المجاهرة بهما أيضا إذ يقول :

فَبُحْ باسم مَن أهوى ودَعْنى مِنَ الكُنَى    فلا خَيْرَ فى اللَّذاتِ منْ دُونها سِتْرُ
ولا خيرَ فى فَتْكٍ بِغَيْرِ مَجانَةٍ    ولا فى مُجونٍ ليسَ يَتبَعُهُ كُفْرُ (١)

ونحن لا يمكننا أن نفهم منع الخليفة المهدى لغزل بشار إلا من ناحية اتصاله بالإباحة والمجون ، وتحريضه على فسق المجتمع الإسلامى والتشهير بنسائه بدافع شعوبيته فى الغالب ، ويتضح هذا من شعر بشار حين يوهم الناس بسهولة اقتناص المرأة فى عصره لا فرق عنده بين حرة وأمة إذ يقول :

عُسْرُ النِّساءِ إلى مُياسَرَةٍ    والصَّعْبُ يُمكنُ بَعْدَ ما جَمَحا (٢)

من العسير علينا إذن أن نفصل بين المجون والشعوبية ولو فى بعض أسباب قوته ومظاهره . حقيقة إنه وجد شعراء ماجنون لا يتصلون بالشعوبية لأن الذى دعاهم إلى المجون عوامل أخرى اجتماعية وثقافية وحضارية ، ولكننا مع ذلك لا نعفى الحركة الشعوبية من هذا التأثير الخطير فى تيار المجون .

وفى هذا القرن الثانى الذى نتحدث عنه نجد كثرة من الشعراء الذين يوصفون بالمجون من غير المشهورين المعروفين لدارسى الأدب . فمن هؤلاء مثلاً أبو النضير عمرو بن عبد الملك مولى بنى نجح ، ويقول عنه صاحب الأغانى : « كان يظهر الخلاعة والمجون والفسق ويعاشر جماعة ممن يعرف بذلك الشأن(٣) » وكان أبو النضير من شعراء البرامكة وممن ينافسون أبا نواس فى عشق عنان جارية الناطفى ، وهو يقول فيها :

أنا واللهِ أهْواكِ وأهواكِ وأهواكِ
وأهوى قُبْلَةً مِنْكِ على بَرْدِ ثَناياكِ
أنا واللهِ أهواكِ وما يشعُر مولاكِ
فإياكِ بأنْ يَعْلَمَ إياكِ إيّاكِ (٤)

(١) ديوان أبى نواس : ٢٤٠ .
(٢) ديوان بشار ٢ : ٩٨ .
(٣) الأغانى ١١ : ٢٨٥ .
(٤) المصدر نفسه ١١ : ٢٨٧ .

ومثل هذا الغزل الماجن يذكرنا بغزل حماد عجرد فى « جوهر » جارية ابن عون نافع بن عون إذ يقول فيها :

إنى لَأَهْوَى جَوْهَرا ويُحِبُّ قَلْبِي قَلْبَها
وأُحِبُّ مِنْ حُبِّى لها مَنْ وَدَّها وأَحَبَّها
وأُحِبُّ جارِيَةً لها تُخْفِى وتَكْتُمُ ذَنْبَها
وأُحِبُّ جِيرانا لها وابنَ الخَبيثَةِ ربَّها[١]

وآدم بن عبد العزيز وهو عربى من بنى مروان ، كان فى أول أمره خليعاً ماجناً منهمكاً فى الشراب حتى إن أحد الرواة قال عنه : « ما رأيت قرشيا أمجن منه »[٢] وكذلك حمزة بن بيض الذى يقول عنه صاحب الأغانى إنه كوفى خليع ماجن[٣] ، قد عاش فى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى . ومحمد بن عمرو الجماز الذى كان ماجناً خبيث اللسان[٤] . وسعيد بن وهب مولى بنى سامة بن لؤى ، ويكنى أبا الخطاب ، كان ماجناً من أصحاب والبة وعلى بن الخليل وأضرابهما ثم تاب الله عليه وتزهد[٥] . ويحيى بن زياد الحارثى الذى كان فيما يبدو من عصبة المجان[٦] . وزرزر الرفاء ويكنى أبا الخطاب كان ماجناً من أصحاب والبة وعلى بن الخليل أيضا[٧] . والخاركى الذى يقول عنه صاحب « الورقة » إنه شاعر خبيث سفيه ماجن . وشعره كله لا يقل فحشا عن قوله :

إذا لامَ على المُرْدِ نَصِيحٌ زادنى حِرْصا
ولا واللهِ يا قَوْمُ فلا أُقْلِعُ أَوْ أُخصى[٨]

---

(١) الأغانى ١٣ : ٧٦
(٢) المصدر نفسه ١٤ : ٧٨ ، تاريخ بغداد ٧ : ٢٥ .
(٣) الأغانى ١٥ : ١٤ .
(٤) تاريخ بغداد ٢ : ١٢٥ .
(٥) الأغانى ٢٠ : ٦٩ ، تاريخ بغداد ٩ : ٧٣ .
(٦) تاريخ بغداد ١٤ : ١٠٦ .
(٧) الورقة : ٣٧ .
(٨) المصدر نفسه : ٥٦ .

وابن المعتز يروى عن أبى نواس أنه قال : « ما مجنت ولا خلعت العذار حتى عاشرت الخاركى فجاهر بذلك ولم يحتشم ، فامتثلنا نحن ما أتى به وسلكنا مسلكه ، ونحن ومن يذهب مذهبنا عيال عليه[١] » فكأن الخاركى إذن من رءوس المجون فى القرن الثانى وليس ماجنا عاديا ما دام قد تتلمذ على يديه أمثال أبى نواس .

وابن خذام الأسدى كان ماجنا خبيثا وقد ذكرناه من قبل ، والغمر بن أبى الغمر أو الخليع الشامى وكان شاعراً خبيثا فى مجونه[٢] . وعمرو بن حسان بن هانئ الذى كان صاحب شراب واستفرغ شعره فى وصف المجالس والندامى[٣] . وعلى ابن كثير مولى بنى أسد الذى كان صاحب شراب وفتوة[٤] . ومنقذ بن عبد الرحمن ابن زياد الهلالى وهو خليع ماجن متهم فى دينه[٥] .

هذه الكثرة من الشعراء تبين لنا بوضوح كيف أن تيار المجون كان قويا فى القرن الثانى وكان يعبر عن اتجاه واضح فى شعر هذا القرن . ولو وصلتنا أرجوزة الرقاشى المزدوجة التى كتبها قبل وفاته وضمنها أنواع المجون وأركانه لعرفنا الشىء الكثير مما قد يكون خفى علينا أمره ، وعلى العموم فابن المعتز يروى لنا أنها كانت مشهورة موجودة وأن الشاعر يأمر فيها أتباعه ورفقاءه الماجنين باتباع اللواط وشرب الخمر والقمار والهراش بين الديكة والكلاب . فهذه إذن هى بعض عناصر المجون وأركانه التى كان المجان يتبعونها فى القرن الثانى وأول أرجوزة المجون هذه :

أوصَى الرقاشى إلى خلانِهِ وَصيّةَ المَحْمودِ فى إخوانِهِ[٦]

ومما قدمناه من أمثلة يتبين لنا أن تيار المجون كان يلتقى دائما بشعر الخمريات ولعل عبارة آدم بن عبد العزيز تعبر عن ذلك الالتقاء حين اتهم بالزندقة فدافع عن نفسه قائلا : « كنت فتى من فتيان قريش أشرب النبيذ وأقول ما قلت على سبيل المجون[٧] » وكان تيار المجون يلتقى أيضا بشعر الغزل كما رأينا فى شعر حماد عجرد

---

(١) طبقات الشعراء : ٣٠٦ .
(٢) المؤتلف والمختلف : ١١٤ .
(٣) معجم الشعراء : ٢٣٢ .
(٤) المصدر نفسه : ٢٨٢ .
(٥) المصدر نفسه : ٤٠٤ .
(٦) طبقات الشعراء : ٢٢٦ .
(٧) الأغانى ١٤ : ٥٩ .

وأضرابه ، ولكنه الغزل الخليع الماجن الذى يفترق عن الغزل الصادق البرىء . وتتضح لنا هذه التفرقة فى حديث الأصفهانى عن العباس بن الأحنف إذ يقول : « كان العباس من الظرفاء ولم يكن من الخلعاء ، وكان غزلاً ولم يكن فاسقاً[1] » وكان تيار المجون يلتقى أيضاً بالزندقة كما أوضحنا من قبل وكان يلتقى بكل أنواع الشذوذ الجنسى . ويتضح لنا هذا فى أبيات والبة بن الحباب التى يقول فى مطلعها :

يُعاطِينا الزُّجاجَةَ أرْيَحِى    رَخِيمُ الدَّلِّ بُورِكَ مِنْ مُعاطِى[2]

وظاهرة الشذوذ الجنسى بدأت كما يقول النويهى فى منتصف القرن الثانى الهجرى ثم امتد طوفانها بعد ذلك . وقد ابتليت الحضارة الإسلامية بهذا الداء الذى ظهر فى حضارات أخرى كثيرة حينما وصلت طور نضوجها وبدأ يتطرق إليها الانحلال الخلقى . وأهم الأسباب الداعية إلى ظهور الشذوذ الجنسى اختلاط عدد كبير من الأجناس البشرية المختلفة الأديان والعقائد والعادات والتقاليد . ويقول النويهى إن من الخطأ أن نعزو الانحلال الخلقى إلى أثر الفرس وحدهم ، فالحق أنه نشأ عن اختلاط كل هذه الأجناس اختلاطاً نجم منه كثير من الاضطراب والشك .[3] ويعارض هذا الرأى « ول ديورانت » إذ يذهب إلى أن اللواط والسحاق انتشرا فى العالم الإسلامى بتأثير اتصال العرب بالفرس[4] . ثم ينقل ديورانت فى موضع آخر من كتابه عن هيرودوت أن الفرس أخذوا عن اليونان عادة اشتهاء الغلمان . ومما يؤكد ذلك وجود عبارات قاسية فى « الابستاق » — وهو كتاب الفرس الدينى — تشنع على عادة اللواط[5].

ومهما يكن الأمر فالقرن الثانى — كما يتضح لنا من الشعر — قد عرف أنواعاً مختلفة من هذه الانحرافات الجنسية : عرف حب الذكور للذكور كما يتضح فى شعر الخاركى وحماد عجرد ومطيع بن إياس ووالبة بن الحباب وأبى نواس والحسين

---

(١) الأغانى ٨ : ٣٥٣ .
(٢) انظر : طبقات ابن المعتز : ٨٨ .
(٣) نفسية أبى نواس : ١٠٤ .
(٤) قصة الحضارة ١٣ : ١٣٦ .
(٥) المصدر نفسه ٢ : ٤٤٠ .

ابن الضحاك وغيرهم ، وعرف حب الإناث للإناث كما يتضح لنا فى قصيدة أبى العتاهية :

أَلا يا ذوات السَّحْقِ فى الغَرْبِ والشَّرقِ    أَفِقْنَ فإنَّ «الفِعل»[١] أَشْفى من السَّحْقِ
أَفِقنَ فإنَّ الخُبْزَ بالأُدْمِ يُشْتَهى    وليسَ يَسُوغُ الخُبْزُ بالخُبْزِ فى الحَلْقِ
أَراكُنَّ تَرتُقْنَ الخُروقَ بمِثْلِهَا    وأَىُّ لَبيبٍ يرقعُ الخَرْقَ بالخَرْقِ
وهل يصلُحُ المِهراسُ إلا بعُودِهِ    إذا احتِيجَ مِنْهُ ذاتَ يَوْمٍ إلى الدقِّ؟[٢]

وعرف من الانحرافات الجنسية أيضاً اللذة المضاعفة التى تكون من قدام ومن خلف وقد صورها أبو نواس وكذلك مطيع بن إياس[٣]. كما عرف « العادة السرية » على الرغم من انتشار الجوارى والغلمان وشيوع الإباحة فى الجنسين ولكن هكذا دأب المجون دائماً ، إنه يفتن فى تهيئة أسباب اللذة واستفراغ الشهوة من أى طريق . وقد روى لنا الجاحظ كثيراً من الأشعار التى قيلت فى « العادة السرية » فى الجزء الخامس من كتاب الحيوان ، وكذلك امتلأت بهذه الأشعار كتب المتأخرين كمحاضرات الأدباء للراغب الأصفهانى ونهاية الأرب للنويرى . ويقول ابن منظور إن أبا نواس هو أول من قال شعراً فى هذا الشذوذ ، وهو يروى ما نظمه أبو نواس فى كتابه عن أخباره[٤]. بل لقد عرف القرن الثانى أيضاً اتصال الآدميين بالحمير[٥]، مع أن هذا الانحراف لا يكون إلا فى مجتمع محافظ أشد المحافظة ، لا تختلط فيه الإناث بالذكور بعكس ما كان عليه الحال فى مجتمع القرن الثانى ، ولكن هكذا شأن المجون أيضاً فى ابتكار أنواع الشهوات الشاذة .

ومما تقدم يتبين لنا أن تيار المجون كان اتجاهاً من اتجاهات الشعر العربى فى القرن الثانى ، لم يظهر من قبل ، شأن الاتجاهات الأخرى التى سنتناولها فى هذا الفصل والتى كانت جميعها صدى لاتجاهات حياة المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى .

---

(١) آثرنا هذه الكلمة بدلا من الكلمة الصريحة .
(٢) الأغانى ٤ : ٢٤ .
(٣) الأغانى ١٣ : ٣٢٩ .
(٤) أخبار أبى نواس ١ : ١١٠ .
(٥) طبقات ابن المعتز : ٣٨٨ .

## الزندقة

قلنا في المجون إنه أول درجة في طريق الزندقة ، وقد رأينا من المجون ألوانًا عنيفة من الإباحة والشذوذ وارتكاب المحرمات ، فكيف إذن تكون الزندقة ؟ ما شكلها ؟ ما موضوعها ؟ وإلى أين كانت تسير بالمجتمع الإسلامي في القرن الثاني ؟ وكيف أنها تكوّن اتجاهًا هامًّا جديداً في الشعر العربي يظهر لأول مرة في تاريخه ؟ إن تحديد معنى كلمة « زندقة » ليس بالأمر الهين لأن هذا اللفظ باتفاق الآراء ليس من أصل عربي ، وقد اختلف الباحثون في تحديد نسبته فيرى بيفان أنه من أصل آرامي ( زدّيق ) وأن هذه الكلمة انتقلت إلى الفرس فحرفت إلى « زنديك » ولما نقلت إلى العربية أصبحت « زنديق » وكان يقصد بها بادئ الأمر أبرار المانوية وزهادهم ، ثم أصبحت علمًا على المانوية كلهم ، وتطور معناها بعد ذلك إلى ملحد . ويؤيد حامد عبد القادر هذا الرأي بقوله : « من المؤكد الذي لا يتطرق إليه الشك أن الفارسية الفهلوية تأثرت بالآرامية ، فيرجح أن الفرس أخذوا هذه الكلمة من الآرامية وحرفوها بعض التحريف فجعلوها « زنديق » وذلك بإبدال النون من إحدى الدالين كما فعلوا بكلمة شبات العبرية إذ أبدلوا من إحدى الباءين نونا ، وأبدلوا الذال من التاء الأخيرة وجعلوا الكلمة « شنباذ » ومعناها يوم السبت . ثم أخذ العرب عن الفرس كلمة زنديق بعد أن كسروا زايها لتتسم مع كسرة الدال وجعلوها « زِنديق » مثل عربيد وتِنّين وقنديل . . . وكانت تطلق في عرف المانويين بمعناها الأصلي على المؤمن المخلص من أتباع ماني ، ولما كان الزراد شتيون يعدون هؤلاء ملحدين خارجين على الزرادشتية الحقة فقد أطلقت الكلمة عندهم على كل ملحد لا يؤمن بالدين الحق وهذا هو المعنى الذي ظل يفهم في العصور الإسلامية [١] » .

ويرى فولرز أن كلمة زنديق من أصل إغريقي[٢] ، أما براون فيرى أن الكلمة صفة فارسية معناها « متبع الزند » أي الشروح القديمة للأفستا وهو كتاب زرادشت المقدس ، وأن المانوية سموا بالزنادقة لقيامهم بتأويل وشرح الكتب المقدسة للديانات الأخرى حسب آرائهم . أما فون كريمر فيقول إن كلمة زنديق كانت تدل على معان

( ١ ) قصة الأدب الفارسي : ٦٠ ، ٦١

( ٢ ) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) : مادة زنديق .

مختلفة فى الأزمنة المتباينة ، فنى بادئ الأمر كانت تطلق على الذين اعتنقوا الآراء الفارسية وأخيراً كانت تدل على أتباع الديانة المانوية . ومع ذلك فقد اتسع مدلولها شيئاً فشيئاً حتى أصبحت مرادفة لكلمة ملحد أى الذى لا يعتد بالدين . والذى يؤكد لنا أن الكلمة كان يقصد بها المانوية فى مبدأ الأمر كلام الجاحظ فى الحيوان عن كتب الزنادقة الفخمة ، لأن من الصفات الخاصة بكتابات المانوية الزخرفة الفخمة والتفنن[١] . وقد استند « دارمشتيتر » على كلام المسعودى فعرّف الزنديق عند أتباع مزدك بأنه الملحد الذى يأتى بتفسير جديد للأفستا[٢] . ويرى « فيدا » أن الزندقة التى حاربها المهدى والهادى هى المانوية أولا وبالذات . ودليله على هذا الوسائل التى كان يمتحن بها القضاة قيمة رجوع الزنادقة عن الزندقة وإنكارهم لها ، وذلك بالبصق على صورة مانى . وتؤيد ذلك أيضا وصية المهدى للهادى بتعقب هذه الطائفة التى ذكر له مبادئها وهى نفسها مبادئ المانوية[٣] ، ويرى « شيدر » أن كلمة زندقة عربت فى العراق أخذا من المصطلحات الإيرانية أيام حكم الساسانيين . وقال « صديق » إن هذا التعريب حدث بين الموالى فى الحيرة والكوفة ، وإن الكلمة ظهرت أول ما ظهرت فى العراق عام ١٢٥ هـ عند قتل الجعد بن درهم[٤] .

ويرجح معرب مادة زنديق فى دائرة المعارف الإسلامية — نقلا عن السيد أدى شير صاحب كتاب الألفاظ الفارسية المعربة — أن كلمة زنديق معربة عن لفظ زنديك أى الذى يعمل بما يطابق كتاب الزند لمزدك . ويفهم أحمد أمين من كلام ابن النديم أن الزندقة كانت مرادفة للمانوية ، فى حين أن الخياط المعتزلى يستعمل كلمة زندقة فى الانتصار للدلالة على فرقة خاصة قرينة لليهود والنصارى . أما ابن قتيبة فيعتبرها فى كتابه « المعارف » ديناً خاصا من أديان الفرس[٥] . ولكن الذى فهمته من كلام ابن قتيبة يدل على أنه كان يعنى بالزندقة المزدكية بالذات[٦]

---

(١) الحضارة الإسلامية : ١٠١ ، ١٠٢ .
(٢) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) .
(٣) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣١
(٤) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) .
(٥) فجر الإسلام : ١٠٧ .
(٦) المعارف : ١٦٧ .

ويفهم حسن إبراهيم حسن من عبارة للغزالى أن العرب كانوا يطلقون لفظ زنديق على من ينفى وجود الله أو يقول إن له شريكا[١] .

ومن جملة تلك المناقشات التى ثارت حول الأصل اللغوى لكلمة زندقة ومعناها وتطور مدلولها ، يمكننا أن نقول إن لفظ الزندقة فيما يبدو من أصل فارسى حقًّا ، وأنه عُرِّب مثل بقية الألفاظ الفارسية التى دخلت اللغة العربية فى أثناء عملية التوليد والمزج بين العرب والفرس فى القرن الأول الهجرى ، وأنه لم يكن يقصد به — فى رأيى — طائفة المانوية أتباع مانى الذى قال إن للعالم أصلين : نور وظلمة وكلاهما قديمان ، بل طوائف الثنوية جميعًا من مانوية وديصانية ومرقونية ومزدكية أيضا وهم أتباع مزدك الذى أظهر دين الإباحة[٢] . ووصية المهدى لابنه الهادى التى ذكرها الطبرى تؤكد ذلك فقد جاء فيها : « إن صار لك هذا الأمر فتجرد لهذه العصابة ( يعنى أصحاب مانى ) فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش والزهد فى الدنيا والعمل للآخرة ، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم ومس الماء الطهور وترك قتل الهوام تحرجا وتحوّبا ، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تبيح بعد هذا نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالبول وسرقة الأطفال من الطرق لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور ، فارفع فيها الخشب وجرد فيها السيف[٣] »

ويبدو أن عبارة الطبرى التى فسر بها معنى العصابة فقال ( يعنى أصحاب مانى ) هى التى أدخلت فى روع الباحثين وخاصة فون كريمر أن الزنادقة هم المانوية فحسب وليس الأمر كذلك . وأما عبارة الجاحظ فى الحيوان فلا يفهم منها أبداً أنها تحدد الزنادقة بالمانوية فقط فهو يقول : « إن الزنادقة حرصاء على المغالاة بالورق النقى الأبيض ، وعلى تخير الحبر الأسود المشرق البراق ، وعلى استجادة الخط والإرغاب لمن يخط » . ثم يكشف لنا عن سبب مغالاتهم فى تأنق كتبهم فيقول : « إن إنفاق الزنادقة على تحصيل الكتب كإنفاق النصارى على البيع » . وهو يعنى أنهم يريدون استمالة الناس بها واجتذابهم إليها عن طريق التأنق والمغالاة فيها ، تمامًا كما يحدث فى كتب الدعاية التى توزعها دولة أو هيئة من الهيئات ، وخاصة الأجنبية ، فى عصرنا

---

( ١ ) تاريخ الإسلام ٢ : ١٠١ .

( ٢ ) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٨٨ .

( ٣ ) تاريخ الطبرى ١٠ : ٤٢ .

الحاضر ، فهى لا تنصرف إذن إلى كتب المانوية وحدهم كما فهم ڤون كريمر . وهو فى هذا معذور لأن المؤرخين ذكروا لنا أن المانوية كانوا يعنون بتجويد الخط ، وأنه قد شاع عن مانى نفسه أنه كان نقاشاً ماهراً ويعزى إليه وضع كتاب صور سماه « أرزهنك » أو « أرتنك » ادعى أنه معجزته التى تدل على قدرته الخارقة [١].

أما مضمون كتب الزنادقة فيقول الجاحظ عنه « وجل ما فيها ذكر النور والظلمة ، وتناكح الشياطين وتسافد العفاريت وذكر الصنديد ، والتهويل بعمود السنخ والإخبار عن شقلون . . . وكله هذر وعى وخرافة [٢]» وهذا المضمون وبخاصة النور والظلمة تشترك فيه طوائف الثنوية جميعا على اختلاف بينها فى حياة النور وموت الظلمة [٣].

ثم إن الثنوية كما يقول الشهرستانى اختصت بالمجوس ومسائلهم جميعا تدور على قاعدتين : إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة ، والاختلاف فى هذا هو الواقع بين فرق الثنوية . وهو يذكر منها عدداً كبيراً مثل الكيومرثية، والزروانية ، والزرادشتية، والمسخية ، والخرمدينية، والسيسانية ، والبهافريدية ، إلى غير ذلك [٤].

ومما يؤكد وجهة نظرنا فى أن لفظ الزندقة كان يشمل جميع فرق الثنوية ما ذكره المهدى فى وصيته لابنه عن إباحة الزنادقة ، والمانوية كما تصورها لنا المراجع المختلفة لم تكن فيها هذه الإباحة ، ولكن هذه الإباحة إنما تنسب إلى المزدكية وهى إحدى فرق الثنوية ، وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال، ولما كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال فأحل النساء وأباح الأموال ، وجعل الناس شركة فيها[٥] . ويقول الطبرى عن مزدك : « إنه حض السفلة على العلية ، واختلط له أجناس اللؤماء بعناصر الكرماء ، وسهل السبيل للغصبة إلى الغصب ، والظلمة إلى الظلم، والعهار إلى قضاء نهمتهم والوصول إلى الكرائم اللائى لم يكونوا يطمعون فيهن ، وشمل الناس بلاء عظيم لم يكن لهم عهد بمثله [٦]» .

---

(١) انظر : قصة الأدب الفارسى : ٥٨ .

(٢) الحيوان ١ : ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٨٨ .

(٤) الملل والنحل : ١٨٠ .

(٥) المصدر نفسه : ١٩٣ .

(٦) تاريخ الطبرى ٢ : ٩١ .

ومما يؤكد أيضًا أن كلمة الزنادقة كان يقصد بها المزدكية وغيرها من فرق الثنوية أن ما جاء فى وصية المهدى عن تحريم اللحم هو من مبادئ المزدكية بالفعل ، ويقول ابن الأثير عن مزدك : « وحرم ذباحة الحيوان ، وقال يكفى فى طعام الإنسان ما تنبته الأرض وما يتولد من الحيوان كالبيض واللبن والسمن والجبن [1]» ولا عبرة فى هذا بما قاله ابن النديم من أن المانوية يتركون أكل اللحم وشرب الخمر والتناكح[2] ، فهذا مالم تؤكده المصادر الأخرى ولعله يخلط بين المزدكية والمانوية شأن بعض الكتاب الأقدمين.

ولا يتفق ابن دحية الكلبي — من القرن السابع — مع ما ذهبنا إليه فى معنى الزندقة إذ يفرق بين شيئين : الزنادقة والثنوية ويعرف الزنديق بأنه « اسم يقع على من لا يثبت للمصنوعات صانعا ، وعلى من لا يثبت الرسالة أصلا وإن أثبت الصانع ، وعلى من يتترس فيستتر بالشهادتين ولا يعتقد شيئًا ، وأنه ليس مكون ولا مدبر ، وأن هذا الخلق بمنزلة النبات يموت منه شىء ويحيا منه شىء ، وإنما تغلب عليه الطبائع الأربع فى أبدانهم ، فإذا غلبت عليه إحداهن قتلته ، وأن أباه هو الذى خلقه حتى توهموا أن لآدم أبا » أما الثنوية فهم « الذين يزعمون أن الإنسان ما دام يحسن فهو يعمل بروح اللاهوت ، وإذا أساء فهو يعمل بروح الشيطان ، وأن الخير من الله والشر من إبليس ومن أنفسنا . . وهم من طريق اللغة منسوبون إلى اثنين لزعمهم أن خالق الشر غير خالق الخير »[3] .

وفهم ابن دحية لمعنى الزندقة والثنوية يؤكد ما ذهبنا إليه ولا ينقضه فى حقيقة الأمر . فالزندقة كانت تطلق على جميع فرق الثنوية فى أول الأمر ، منذ أيام المنصور والمهدى والهادى على الأقل ، ثم تطور معنى الزندقة بعد ذلك ، فأصبح يطلق على كل خارج عن حدود الدين أو الأخلاق أو العرف أو التقاليد ، وابن دحية — فيما يبدو — يتحدث عن الثنوية بمعنى الزرادشتية ، وتعريفه لها يؤكد ذلك ، ويبدو أن جميع الكتاب المتأخرين عن القرن الثانى كان فى أذهانهم حد واضح بين الزنادقة الذين يشملون جميع فرق الثنوية والخارجين عن الدين ، وبين الزرادشتية بوصفها لا تحض على منكر .

---

(١) الكامل ١ : ١٦٥ .

(٢) الفهرست : ٤٦٠ .

(٣) النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس : ٣١ ، ٣٢ .

وهناك تفرقة واضحة بين الثنوية والمجوس من ناحية — كما يتضح لنا من كلام أبي بكر الباقلاني إذ جعل لكل منهما باباً خاصاً [١]. وبين المجوسية والزندقة من ناحية أخرى كما يتضح لنا من كلام ابن قتيبة الدينوري الذي يرجع وجود المجوسية إلى أصل قديم في العرب نتيجة اتصالهم بالفرس عن طريق الحيرة ، فيقول إن المجوسية كانت في تميم ويذكر عدداً ممن اعتنقها مثل زرارة بن عدس التميمي وابنه حاجب بن زرارة ، والأقرع بن حابس . ومن ناحية أخرى يتحدث عن الزندقة ويقول إنها كانت في قريش وينص على انتقالها إلى العرب من الحيرة [٢]. ولكن ابن قتيبة لم يزد على ذلك شيئا ، ولم يفسر لنا مدلول الزندقة التي يعتقد بقدم أصولها في العرب . وقد أكد ابن الكلبي ما ذهب إليه ابن قتيبة — برواية تنتهي في نسبتها إلى ابن عباس — بأن المجوسية كانت في بني تميم ، وقد زاد على معتنقيها الذين ذكرهم ابن قتيبة : هلال التميمي وأبا سود جد وكيع بن أبي سود ، كما جعل الزندقة في قريش وذكر لنا أسماء المتزندقين وهم عقبة بن أبي معيط ، وأبيّ بن خلف ، والنضر ابن الحارث ، والعاص بن وائل ، والوليد بن المغيرة . ونقل عن مجاهد أنه قال لابن عباس : وأنّى وقعوا في الزندقة ؟ فقال : من الحيرة ، كانوا يقدمون الحيرة بتجاراتهم فيلقون النصارى فيدارسونهم [٣]» .

ولولا ما ذكره ابن قتيبة في هذا الموضوع لأسقطنا نص ابن الكلبي من حسابنا واعتبرناه من دعاوى الشعوبية ضد العرب ، ولكن يبدو أن الحيرة قد أثرت فعلا في بعض الأفراد في الجاهلية ونقلت إليهم بعض معتقداتها ، ولعل كلمة النصارى هنا مقحمة في النص ، وربما كان يقصد بها المانويين بالذات ، وعلى العموم فلا يمكننا أن نجزم بشيء قاطع عن مفهوم الزندقة التي تسربت إلى بعض العرب في الجاهلية .

والمتمعن في نص الشهرستاني الذي مر بنا والذي يقول فيه عن الثنوية إنها اختصت بالمجوس وإن مسائل المجوس كلها تدور على قاعدتين : إحداهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية بيان سبب خلاص النور من الظلمة ، المتمعن في هذا

---

(١) التمهيد في الرد على الملحدة : ٦٨ ، ٧٥ .

(٢) المعارف : ٢٦٦ .

(٣) كتاب مثالب العرب : ١٥٥ ( مخطوط ) .

النص وفى كلام كل من الباقلانى وابن قتيبة يجد تعارضاً واضحاً بين الشهرستانى وبينهما . فهو يجعل الثنوية والمجوس شيئاً واحداً ، وهما يفرقان بينهما باعتبار أن الثنوية والزندقة شيء واحد . فأى الفريقين على صواب ؟

إن المقصود بكلمة المجوسية هى الزرادشتية التى كانت الديانة الرسمية للفرس منذ عهد بعيد . والزرادشتية هى أساس فرق الثنوية لأنها تقول بوجود قوة عليا ( أهورا مازدا ) هى قوة الخير والنور . وبجانب هذه القوة سبعة ملائكة قدسيون يمثلون الفضائل السبع العليا وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدل والإخلاص والأمانة والكرم . وتقابل قوة الخير والنور هذه قوة الشر والظلام ( أهريمان ) ويعاونها سبع من القوى الشيطانية الخبيثة المتمردة منها : النفاق والخديعة والخيانة والجبن وإزهاق الأرواح . وقد رمز إلى النور بالشمس والنار لأن الأولى كائن مشرق مضيء وقوته لا تقاوم ، كما لا تقوى نزعات الشر على الاقتراب منه ، أما النار فهى عنصر قوى مطهر . فالزرادشتية هى التى تقوم على عبادة النار لا باعتبارها كائنا حيا مزودا بحياة أو روح ولكن باعتبارها رمزاً للقوة التى تفيض بالنور والخير(١) . والديانة الزرادشتية على الرغم من ثنويتها إلا أنها تحض على كثير من الفضائل الإنسانية التى تضمنتها ديانات التوحيد نفسها . ولهذا اعتبر أشياعها مثل أهل الكتاب وفرضت عليهم الجزية(٢) . كما تركت لهم حرية العبادة فظلت بيوت النار مشتعلة عهداً طويلا بعد انتشار الإسلام(٣)

ومن هذا يتبين لنا أن الزرادشتية أو المجوسية لم تكن محل سخط الدولة الحاكمة فى أى عهد من العهود، ولم تكن موضع محاربتها العنيفة لأصحاب المذاهب الشاذة ، ولهذا فنحن نؤيد التفرقة بين الزندقة والمجوسية ، كما ذهب ابن دحية الكلبى وابن قتيبة والباقلانى أيضا ، وإن كان الخلاف والتناقض يقعان فى النصوص التى تجعل الزنادقة هم الثنوية على الإطلاق ، مع أن المجوس من الثنوية كما ذكرنا .

ولكن يظهر أن بعض الباحثين الأقدمين كانوا يفهمون الثنوية على أنها المجوسية

---

( ١ ) انظر : قصة الأدب الفارسى : ٣١ وما بعدها .

( ٢ ) انظر : الخراج لأبى يوسف : ١٢٢ .

( ٣ ) انظر : الملل والنحل : ١٩٨

فقط كما ذكرنا من قبل فى نص ابن دحية الكلبى ، وكما يتضح لنا من نص لابن المعتز يقول فيه عند حديثه عن أبى العتاهية : « يُرمى بالزندقة . والذى يصح لى أنه كان ثنويا [١] » . والذى يدعونا إلى فهم الثنوية فى هذا النص على أنها المجوسية أنه من غير المعقول ألا تشمل الزندقة التى يقصدها ابن المعتز فرق الثنوية التى ذكرناها من مانوية ومزدكية وغيرهما .

وهناك نص للجاحظ يؤكد ما جاء فى وصية المهدى من أفعال الزنادقة ، ولكن الجاحظ ينسب هذه الزندقة إلى زرادشت ويقول عنه إنه « دعا الناس إلى نكاح الأمهات وإلى التوضؤ بالبول وإلى التوكيل فى ( غشيان ) [٢] المغيبات [٣] . ولولا أنه صادف دهرا فى غاية الفساد ، وأمة فى غاية البعد من الحرية ومن الغيرة والألفة ، ومن التقزز والتنظف لما تم له هذا الأمر [٤] » . وواضح جداً أن الجاحظ يخلط بين زرادشت ومزدك . فالذى دعا إلى هذه الإباحة هو مزدك كما ذكرنا لازرادشت ، وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه من شمول لفظ الزنادقة لفرق الثنوية ما عدا الزرادشتية .

ونتبين من رسالة ابن القارح إلى أبى العلاء المعرى المعنى المتأخر لكلمة زندقة وهو يشمل كل معانى الإلحاد والمروق عن الدين ، أو إدخال الشبه والشكوك فيه ، أو القدح فى نبوة النبيين [٥] . ويقول محمد الطاهر بن عاشور إن اسم الزندقة صار اسمًا علميًّا فى الفقه يدل على من يظهر الإسلام ويبطن الكفر . أيا كان نوع هذا الكفر ، ولذلك قالوا : الزنديق يرادف المنافق . وخصوا المنافق بمبطن الفكر فى زمن الرسول عليه السلام ، والزنديق بمبطن الكفر بعد ذلك الزمن [٦] .

ذلك إذن هو مدلول كلمة الزندقة وتطور مفهومها منذ دخولها فى اللغة العربية وصيرورتها عنوانا على حركة مذهبية قوية فى التاريخ العربى ، وتمثيلها لاتجاه جديد ظهر أثره بوضوح فى شعر القرن الثانى .

---

( ١ ) طبقات الشعراء : ٢٢٨ .
( ٢ ) ذكرنا هذه اللفظة بدل اللفظة الصريحة .
( ٣ ) أى اللاتى غاب عنهن أزواجهن .
( ٤ ) الحيوان ٥ : ٣٢٤ ، ٣٢٥ .
( ٥ ) رسائل البلغاء : ٢٥٩ .
( ٦ ) مقدمة ديوان بشار ١ : ١٩ .

والزندقة بهذا المفهوم لا يمكن أن تكون قد ظهرت فى العصر الجاهلى كما يقول ابن قتيبة وابن الكلبى ، بل إن مبدأها هو أواخر القرن الأول وأوائل الثانى . وكان ظهورها فى العراق حيث العناصر الفارسية والمعتقدات والمذاهب التى يجمعها مفهوم الزندقة . وظهرت فى الكوفة بالذات مختلطة بأنواع المجون والتهتك كما ذكرنا من قبل ، وكما بينا من أسباب داعية إلى ذلك التزندق والتهتك والإباحة . وذكرنا أيضاً رأى فون كريمر فى أن البصرة هى الموطن الأول لظهور نزعة عدم المبالاة بالدين ، استناداً إلى وجود عدد كبير من المسلمين من الفرس ومن غيرهم الذين اعتنقوا آراء دينية بعيدة كل البعد عن الإسلام ، إما موروثة عن أجدادهم أو نتيجة لاتصالهم بالأجانب[1] . وقد بينا أن المجتمع الإسلامى بجميع أجزائه كان معرضاً لتيارات ومؤثرات واحدة ، وكان يستجيب لها فى وقت واحد ، ولكن انعكاس تيار الزندقة والمجون فى شعر الكوفيين كان أوضح بكثير من انعكاسه فى شعر البصريين ، وهذا ما دعانا إلى تقديم الكوفة على البصرة فى تلقى هذا التأثير والاستجابة له . وعلى العموم يمكننا أن نقول إن العراق بحكم موقعه وظروفه المختلفة كان الميدان الأول الذى ظهرت فيه حركة الزندقة منذ نهاية القرن الأول وأوائل الثانى ، يقول فى ذلك طه حسين مبيناً نوع زندقة القرن الثانى وأصلها : « إن وجدت ذكراً للزندقة والزنادقة وللعبث والعابثين آخر أيام بنى أمية ، فإنك واجد مع هذا أن هذه الزندقة و هذا العبث والمجون إنما حملت كلها من العراق إلى الشام بأمر الوليد بن يزيد أو غير الوليد من مجان بنى أمية . الزندقة إذن عراقية لأنها فارسية . . وقد تجد شيئا غير قليل من تأثير اليونان وفلسفتهم فى زندقة هؤلاء الزنادقة وإباحة هؤلاء الشعراء ولكن هذا التأثير عرضى لا جوهرى . . . فهؤلاء الشعراء والزنادقة كانوا يتخذون من الفلسفة اليونانية حلية يزينون بها شعرهم وزندقتهم ولكنهم لم يتعمقوا قط فى الفلسفة اليونانية . . . وزندقة القرن الثانى للهجرة ضرب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ومحافظتهم ودينهم بنوع خاص . . ومن الكلف بحياة الفرس وعاداتهم ولذاتهم وحضارتهم وما ذاع فيهم من عقيدة دينية . . . والزندقة الأدبية كانت فى عصر بنى أمية ضعيفة مترددة متسترة لا يكاد الناس يظهرون الميل إليها ، فلما اجترأ خليفة من خلفاء بنى أمية على أن يجهر

(١) الحضارة الإسلامية : ٩٩ .

بالفجور قويت واستطاعت أن تظهر ، ثم انتصر الفرس فانتصرت معهم[١] » .

وهذا النص يثير قضايا متعددة في موضوع الزندقة فهو أولا يؤكد ما ذهبنا إليه من أن العراق هو موطنها الأول، وأنها نشأت في أواخر القرن الأول وأوائل الثاني ، وأنها كانت مقترنة بتيار المجون ، ثم هو يربطها بعد ذلك بحركة الشعوبية ، ويجعلها أثراً من آثار المذاهب الفارسية والفلسفة اليونانية إلى حد ما .

والذى نحب أن نؤكده بادئ ذى بدء أن الشكوك في الدين مرحلة ضرورية تظهر في كل حضارة إنسانية عند انتقالها من حالة فكرية إلى أخرى ، أو عندما تلتقى ثقافتها بثقافات أجنبية مختلفة ، فكان من الطبيعى إذن أن تمر الحضارة الإسلامية بهذه المرحلة وأن تبدأ في القرن الثانى بالذات لأنه عصر التقاء الثقافات والانتقال الفكرى من حالة إلى أخرى ، يقول في ذلك إبراهيم اللبان : « ولما دخلت الثقافات الأجنبية عامة والثقافة اليونانية خاصة في الممالك العربية التقت ثقافتان مختلفتان : الثقافة الإسلامية القائمة على الإيمان ، والثقافة اليونانية التى تعتمد على النظر العقلى . ولما كان الانتقال من الموروث من العقائد والتقاليد إلى الحرية العقلية لا يتم إلا تدريجاً كانت الخطوة الأولى في هذا السبيل هى خطوة الشك وهى مرحلة هامة جداً في بداية الحرية العقلية وخاتمة عصور التجديد الفلسفى والعلمى . . . وقد ظهرت في العالم العربى تيارات فكرية مختلفة كنتيجة لهذه الحالة الطارئة فظهرت بين الأدباء والعلماء طائفة من الشكاك المشككين مثل بشار بن برد[٢] » . . . ولاحظ نفس هذه الفكرة جورجى زيدان فربط بين الشكوك في الدين والزندقة من جهة ، والتقاء الثقافات ودخول الفلسفة اليونانية في المجتمع الإسلامى من جهة أخرى[٣] . وكذلك عبد الرحمن بدوى إذ يرى أن ظاهرة الإلحاد ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدنية وأن الذى قوى هذه الظاهرة الانتقام الشعوبى ونزعة التنوير التى تطلب الحرية بكل ثمن[٤] ، والتى تحدثنا عنها من قبل .

وما دامت ظاهرة الشك والإلحاد ظاهرة طبيعية في كل حضارة تجتاز الظروف

---

(١) حديث الأربعاء ٢ : ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٢) الفلسفة والمجتمع الإسلامى : ٧١ ، ٧٢ .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ : ٥١ .

(٤) مقدمة من تاريخ الإلحاد في الإسلام .

التى مرت بها الحضارة العربية ، فينبغى إذن ألا ننساق كثيراً وراء فكرة الارتباط الموجود بين الزندقة والشعوبية ، خصوصًا حين نجد من العرب بل من الهاشميين من اتهم بالزندقة مثل الحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب ، ومثل عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبى طالب[١] ، ومثل آدم بن عبد العزيز وهو من بنى مروان[٢] ، ومثل ابن داود بن على ، ويعقوب بن الفضل وهما هاشميان . وقد وجد المهدى بنتًا ليعقوب اسمها فاطمة حبلى من أبيها وأقرت بذلك فقتلت وقتل أبوها[٣] .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أثر الشعوبية فى قوة تيار الزندقة ، وأن الشعوبيين كانوا يهدفون إلى تحطيم معنويات المسلمين ودس الأكاذيب والمفتريات فى أصول دينهم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا ، حتى ينتقموا لأصولهم الفارسية ، ومذاهبهم ومعتقداتهم القديمة . ويذكر لنا الطبرى أن عبد الكريم بن أبى العوجاء لما أيقن أنه مقتول قال : « أما والله لئن قتلتمونى ، لقد وضعت أربعة آلاف حديث ، أحرم فيها الحلال ، وأحل فيها الحرام . والله لقد فطرتكم فى يوم صومكم وصومتكم فى يوم فطركم[٤] » وعبد الكريم هذا ، هو الذى يقول فيه بشار مصرحًا بزندقته وكفره :

قُلْ لِعَبْدِ الكَرِيم يا ابنَ أبى العَوْجاءِ بِعْتَ الإِسلامَ بالكُفْرِ مُوقا
لا تُصَلِّى ولا تَصُومُ فإِنْ صُمْتَ فَبَعْض النَّهارِ صَوْمًا رَقيقا
لا تُبالى إذا أَصَبْتَ مِنَ الخَمْرِ عَتيقًا ، ألّا تكون عَتيقا
ليتَ شِعْرى غداةَ حُليت فى الجُنْدِ حَنيفًا حُلِّيتَ أم زِنْديقا[٥]

ويقول عبد القاهر البغدادى إن عبد الكريم بن أبى العوجاء هذا ، جمع بين أربعة أنواع من الضلالة : أولها أنه كان يرى فى السر دين المانوية من الثنوية ، والثانية قوله بالتناسخ ، والثالثة ميله إلى الرافضة فى الإمامة ، والرابعة قوله بالقدر فى أبواب التعديل والتجوير[٦] .

---

(١) الأغانى ١١ : ٧٥
(٢) المصدر نفسه ١٤ : ٥٨
(٣) تاريخ الطبرى ١٠ : ٢٤ .
(٤) المصدر نفسه ٩ : ٢٨٦ .
(٥) أمالى المرتضى ١ : ٩٥ .
(٦) الفرق بين الفرق : ١٦٣ .

ولعل السر فى إقبال بعض الموالى على دراسة الحديث يكمن فى محاولتهم الدس على رسول الله ما لم يقله ، وإشاعة البلبلة والشك فى نفوس المسلمين . ويمثل هؤلاء المحدثين أحمد بن بشير ( المتوفى سنة ١٩٧ هـ) الذى يقول عنه الخطيب البغدادى إنه « كان رأسًا فى الشعوبية ، أستاذاً يخاصم فيها[١] » .

وما دمنا لا نجعل للتأثير الشعوبى كل القوة فى دفع تيار الزندقة فى القرن الثانى ، فإننا نسلم بما قاله طه حسين عن تأثير الحركة الشعوبية فى الزندقة ، وما قاله فى ذلك أيضًا « قيدا » حين جعل نزعة الشعوبية أكبر دافع لبشار وأبان اللاحق بالذات على الزندقة[٢] . وكان بروكلمان لايستبعد هذا التأثير لأنه يذكر أن المانوية ، لا الزرادشتية الخالصة ، كانت لا تزال تفرض سلطانها الكبير على أولئك الذين دخلوا حديثًا فى الإسلام ، ولم يرتاحوا ارتياحًا كليًّا لشعائره الصارمة ، بل لقد كادت تكون المانوية دين الطبقات المثقفة[٣] . ولهذا كان وجود مثل هؤلاء المسلمين ظاهراً ، المانويين باطنًا ، كافيًا لإثارة الشكوك فى المجتمع الإسلامى ودليلا على التأثير الشعوبى فى تقوية تيار الإلحاد والزندقة . وفى هؤلاء يقول المرتضى إنهم ( جماعة ممن يتستر بإظهار الإسلام ويحقن بإظهار شعائره والدخول فى جملة أهله ، دمه وماله ، زنادقة ملحدون ، وكفار مشركون . فمنعهم عز الإسلام عن المظاهرة ، وألجأهم خوف القتل إلى المساترة . وبلية هؤلاء على الإسلام وأهله أعظم وأغلظ ، لأنهم يدخلون فى الدين يموهون على المستضعفين بجأش رابط ورأى جامع )[٤] ومن الممكن أن يطلق مثل هذا الاتهام على ابن المقفع . فقد روى جعفر بن سليمان عن المهدى أنه قال : ( ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع )[٥] . ويرى محمد بديع شريف أن ابن المقفع ( كان زنديقًا لا يؤمن بالله ولا يقيم وزنًا لدين محمد بن عبد الله ، وقد كشف القناع عن ذلك الأستاذ جويدى فى الكتاب الذى نشره لمؤلفه إبراهيم بن القاسم وهو كتاب « الرد على اللعين عبد الله بن المقفع » . وفى هذا الكتاب اقتطف إبراهيم فقرات من

---

(١) تاريخ بغداد ٤ : ٤٨ .

(٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣٧ .

(٣) الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها : ١٥ .

(٤) أمالى المرتضى ١ : ٨٨ .

(٥) المصدر نفسه ١ : ٩٤ .

كتاب معارضة ابن المقفع للقرآن)[١] . ويرى فرنشسكو جبريلي أن ابن المقفع يظهر أنه كان له فعلا عقيدة مانوية أو ثنوية بأى معنى من المعانى[٢] . وهذا الرأى تؤكده ملاحظة ثعلب على أبيات لابن المقفع يرثى بها يحيى بن زياد ، كما يقول ثعلب ، أو ابن أبى العوجاء كما يرى الأخفش وهى التى يقول فيها :

رُزِئْنا أبا عمرو ولا حىَّ مِثْله فَلِلَّهِ رَيْبُ الحادثاتِ بِمنْ وَقَعْ
فإنْ تَكُ قَدْ فارقْتَنا وَتَركْتَنا ذوى خَلَّةٍ ما فى انْسدادٍ لها طَمَعْ
لقد جَرَّ نَفْعًا فقدُنا لكَ أنَّنا أَمِنَّا على كُل الرَّزايا مِنَ الجَزَعْ

قال ثعلب : البيت الأخير يدل على مذهبهم ، فى أن الخير ممزوج بالشر والشر ممزوج بالخير[٣] .

وقضية إظهار الشعوبيين للإسلام وإضمارهم عقائدهم القديمة يمكن أن يتهم بها البرامكة أيضًا وقد اتهموا فعلاً بذلك . فابن قتيبة يقول ( البرامكة كانوا يرمون بالزندقة إلا أقلهم ) ، وهو يروى بيتين للأصمعى فى ذلك « وينسبان أيضًا لأبى نواس » يتضمنان اتهامًا صريحًا للبرامكة بالزندقة ، يقول الشاعر :

إذا ذُكِرَ الشرْكُ فى مَجْلِسٍ أَضاءتْ وُجُوهُ بَنِى بَرْمَكِ
وإنْ تُلِيَتْ عِنْدَهُمْ آيَةٌ أَتَوْا بالأَحادِيثِ عَنْ مَزْدَكِ[٤]

ومثل هذا الاتهام يقول به ابن النديم مستثنيًا محمد بن خالد[٥] . كذلك نجد كثرة من المؤرخين مثل الطبرى وابن الأثير والمسعودى يؤيدون هذه التهمة . وقد نص فى بعض المصادر على أن البرامكة ، كانوا يضمرون المجوسية دينهم القديم ، وبعض المصادر الأخرى تنسبهم إلى المانوية . ويرى أنطون رباط اليسوعى أنهم كانوا يميلون إلى النصرانية ويستشهد على ذلك بما جاء فى زيارة جعفر البرمكى لإحدى الكنائس

---

(١) الصراع بين الموالى والعرب: ٦٧ .

(٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ٤٢ ويرى محمد جابر عبد العال أنه كان زرادشتى العقيدة ( انظر : حركات الشيعة المتطرفين ٢٠٨ ) .

(٣) أمالى المرتضى ١ : ٩٤ .

(٤) المعارف: ١٦٧ .

(٥) الفهرست: ٣٣٨ .

وتغير الرشيد على النصارى وتشدده معهم بعد إيقاعه بالبرامكة[١] . وإذا كان ما يقوله هذا الكاتب مبرأ من العصبية الدينية فإن البرامكة حينئذ يكونون فى جانب المانوية لا المجوسية ، لأن المانوية هى أقرب هذه المذاهب إلى الدين المسيحى وفيها عناصر كثيرة منه[٢] .

ولعل مما يتصل بهذه النقطة ما لاحظناه من انتشار المبادئ الدينية الفارسية القديمة بعد تكوّن حزب الموالى الذى أبرزنا وجوده فى الحياة السياسية فى القرن الثانى . ويبدو أن نشر هذه المبادئ وترويجها كان من أسس برنامج هذا الحزب ليتمكن من بسط سلطانه ونفوذه عن طريق سيادة هذه الآراء والمعتقدات والمذاهب ،وأخطرها جميعاً فى رأى الباحثين هى المزدكية والمانوية . ويقول نيبرج فى مقاله عن الكفاح بين الإسلام والمانوية ، مشيراً إلى رغبة الشعوبيين فى تمزيق الإسلام بصورة خفية : ( كانت الحركة المانوية فى الشرق أخطر أعداء الإسلام ، فإن من طبيعة المانوية أن تتدخل فى غيرها من الأديان وتمتزج بها وتتحد معها ، كى تمزق وحدتها من الداخل بما تبذره من أصول الخلاف والشقاق )[٣] ، وكان هذا كله يتم بالفعل بصورة خفية فى مبدأ الأمر ثم أصبحت هذه السياسة علنية بعد قتل أبى مسلم ، زعيم حزب الموالى فى رأينا ، فظهرت حركات زندقة فارسية ، أو متأثرة بمؤثرات أجنبية أخرى ومتشحة أحياناً بثوب إسلامى . فظهر فريد فى نيسابور أيام أبى العباس السفاح . وكان مذهبه يرتكز على الزرادشتية فيما يبدو . أما فى أيام المنصور بعد قتل أبى مسلم، فقد ظهر الراوندية ، وكانوا من أهل خراسان . وأساس دعوتهم تناسخ الأرواح الذى كان فى أصل وجوده هندياً ، فيما نعلم . وقد زعموا أن روح آدم قد حلت فى عثمان ابن نهيك ، وأن ربهم الذى يطعمهم ويسقيهم هو أبو جعفر المنصور ، وأن الهيثم ابن معاوية هو جبريل[٤] ، وظهر المقنع فى مرو أيام المهدى وكان يدعو دعوة شبيهة بالراوندية فقد صنع وجهاً من ذهب وركبه على وجهه وادعى الألوهية وكان يقول إن الله خلق آدم ، فتحول فى صورته ، ثم فى صورة نوح ، وهكذا هلم جرّاً

---

(١) الرشيد والبرامكة : ٥ ، ٦ .
(٢) انظر من تاريخ الإلحاد فى الإسلام: ٣٨ .
(٣) الصراع بين الموالى والعرب: ٥٤ .
(٤) تاريخ الطبرى ٩ : ١٧٣

إلى أبي مسلم الخراسانى ، وبهذا كانت دعوته مؤسسة على فكرة التناسخ أيضا[١] .
ويرى عبد العزيز الدورى أن جميع الحركات التى ظهرت بعد مقتل أبي مسلم تعتبر تطورات لمبادئ مزدك مثل الخرّمية ، والمحمرة والمسلمية[٢] . وهى فى رأينا تمثل انتقام حزب الموالى لمقتل أبى مسلم . ذلك الانتقام المذهبي الرهيب الذى يشيع الانحلال والزندقة فى المجتمع الإسلامى ، وخاصة أن المقدسين لأبى مسلم اعتبروه أحد خلفاء زرادشت ،وانتظروا رجعته ليملأ الأرض عدلاً ويعيد دولة المجوس ويستولى على الأرض كلها ، ويزيل ملك العرب وغيرهم[٣] .

وبهذه النظرة ثبتوا أصول فكرة المهدى المنتظر التى دخلت فى تعاليم الشيعة من هذا السبيل فيما نرى . وقد حاول أحد الموالى من دعاة بنى العباس — وهو خداش — أن يدس فى دعوته — بدافع شعوبيته فى الغالب — مذهب الخرمية ، ولكن الإمام تنبه إلى ذلك ، وتبرأ منه ، وقال فى رسالة له ( لا تتبعوا من أحد ممن أتاكم عنى قولاً ولا رسالة ، خالفت كتاب الله وسنة نبيه )[٤]. وجاء فى دائرة المعارف الإسلامية أن عمار بن يزيد ، وهو أحد دعاة العباسيين أيضاً ، اعتنق عقائد الخرمية وجاهر بآراء بعيدة عن الدين والخلق[٥] .

وبسبب ظهور حركات زندقة كثيرة فى خراسان ، يرى ڤيدا أنه ( للكشف عن أصل التأثيرات الإيرانية التى لعبت دوراً خطيراً منذ ظهور الدولة العباسية ، فلا بد من البحث فى الأوساط العلمية العقلية فى داخل خراسان وبين أعوان أبى مسلم الخراسانى السريين ، كما نبحث عنه فى البصرة والكوفة )[٦] .

وهناك نص خطير لابن النديم لعله يفسر لنا سبب كثرة ظهور الزنادقة فى خراسان وما وراء النهر ، ذلك أنه يقول إن خالد بن عبد الله القسرى ، كان يسهل منذ العصر الأموى دخول المانوية إلى هذه المناطق[٧] .

---

( ١ ) انظر الفخرى فى الآداب السلطانية : ١٥٦ .
( ٢ ) العصر العباسى الأول : ٨٤ .
( ٣ ) الآثار الباقية : ٢١٣
( ٤ ) مقال : ضوء جديد على الدعوة العباسية : ٧٢ .
( ٥ ) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية : مادة عمار بن يزيد ) .
( ٦ ) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣٩ .
( ٧ ) الفهرست : ٤٧٢ .

واتصال الزندقة بحركة الشعوبية من جهة ، وترعرعها فى خراسان من جهة أخرى يدعونا إلى البحث فى اتصال الزندقة بحركات الشيعة المتطرفة وفرقها أيضاً . وهذه الصلة يؤكد وجودها فيدا بقوله ( كانت هناك رابطة بين الزندقة والشيعة ، إذ رأينا كيف كان الانتساب إلى الشيعة الرافضة ، دليلا على الزندقة وداعياً إلى الاتهام بها )[١] . وكيف لا يكون الأمر كذلك ، وهذه كتب الفرق جميعاً تكفر كثيراً من المذاهب الشيعية ، وتعد أغلبها خارجاً عن الإسلام ، من أمثال البيانية والمغيرية، والحربية، والمنصورية ، والجناحية ، والخطابية ، والبزيغية[٢] . وحتى الروافض من الزيدية والكيسانية والإمامية ، لا يمكن تجنيبهم تهمة الزندقة فى أكثر من موضع فى مذاهبهم ومعتقداتهم[٣] .

ويقول محمد جابر عبد العال بشأن هذه الصلة بين التشيع والزندقة ( يظن كثيرون أن نظرية التشيع كانت وحدها الوسيلة التى فتحت الباب على مصراعيه للتأثر بآراء وأفكار أجنبية ، ويرى البعض الآخر ، أن اختلاط العرب بغيرهم كان الأداة التى مزقت الحجاب وفتحت الآفاق أمام عقول المسلمين . والنظريتان صحيحتان إذا نظرنا إلى الأولى بالنسبة للكوفة ، والثانية بالنسبة للبصرة )[٤] ونحن لا ننظر إلى البصرة والكوفة نظرتين مختلفتين فى تلقى التأثيرات الأجنبية المختلفة والاستجابة لها ، بل نؤمن بأنهما منفذان طبيعيان للمعتقدات والآراء الأجنبية على اختلاف أنواعها . والكاتب نفسه يعترف بقوة تيار الروافض فى البصرة وتأثيره فى إيجاد حركة زندقة بها ، وإن كان يقول إن الخلايا التى كانت تبشر بتعاليم الشيعة المتطرفين كانت تعمل فى الخفاء فى بيئة البصرة[٥] . وهو يوضح المجهود الكبير الذى بذله ابن المقفع فى هذا الميدان — وقد عاش فى البصرة — إلا أنه يحاول إثبات تأثير روافض الشيعة الكوفيين فى اتجاهات ابن المقفع إذ يقول ( كانت زيارات ابن المقفع للكوفة فى زمن كانت حركة الغلاة والمتطرفين على أشدها . ويظهر أن هذه الحركة التى تناولت

(١) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام: ٣٩ .
(٢) انظر الفرق بين الفرق: ١٤٥ .
(٣) المصدر السابق ٢٢ وما بعدها .
(٤) حركات الشيعة المتطرفين: ١٨١ .
(٥) المصدر نفسه: ٢٠١ .

القرآن ، وكل الأسس الإسلامية تقريباً ، هى التى أوحت إلى ابن المقفع أن كتب كتابه « الدرة اليتيمة » الذى يعارض به القرآن )[١] .

وسواء أكانت حركة روافض الشيعة المتصلة بالزندقة اتصالاً وثيقاً قوية فى البصرة أم الكوفة ، فليس من سبيل إلى إنكار حقيقة هذا الاتصال بين روافض الشيعة وغلاتها وبين حركة الزندقة والعمل على انتشارها فى أوساط المجتمع الإسلامى ، فى أى ثوب وبأى طريق . وقد بينا من قبل وجود صلة قوية بين المجون والتشيع ، فليس من المستغرب إذن أن تكون هناك صلة أخرى بين التشيع والزندقة ، خاصة بعد أن ربطنا بين المجون والزندقة ربطاً محكماً ، وأوضحنا علاقة كل منهما بالآخر . وقد أدرك الجاحظ من قبل هذه الصلة القوية بين الروافض من الشيعة وبين الزندقة ، فقال إن شعراءهم يبتدئون شعرهم بشرب الخمر وارتكاب المحارم ، وقد أكد الخياط المعتزلى تلك الفكرة مستنداً إلى شعر السيد الحميرى الرافضى[٢] . وما لنا نذهب بعيداً فى الربط بين الزندقة وفرق الروافض من الشيعة ، وهذه مذاهبهم بين أيدينا تعبر أصدق تعبير عن المضمون الحقيقى لمعنى الزندقة ؛ فجملة الرافضة تقول إن الله ذو قدّ وصورة وحد ، يتحرك ويسكن ، ويدنو ويبعد ، ويخف ويثقل ؛ وإن علمه محدث ، وإنه كان غير عالم فعلم . ثم إن جملتهم يقولون أيضاً إن الله يشاء كل فاحشة ويريد كل معصية[٣] . وكثير من فرق الرافضة كانوا يشركون مع الله إلهاً آخر ، أو يزعمون أن إمامهم هو الله كما زعم البيانية عن بيان بن سمعان ، والحربية عن عبد الله بن عمر ابن حرب الكندى ، والبزيغية عن جعفر الصادق[٤] ، وبعضها عن على بن أبى طالب ، وهم الذين يقول فيهم السيد الحميرى :

قوم غَلَوْا فى عَلِيٍّ لا أبا لَهُمُ ... وأَجْشَموا أَنْفُسًا فى حُبِّهِ تَعَبَا
قالوا هو اللهُ ، جَلَّ اللهُ خالِقُنا ... عَنْ أن يَكُونَ ابْنَ شَىءٍ أو يكونَ أبَا[٥]

---

(١) حركة الشيعة المتطرفين : ٢٢٩ .
(٢) الانتصار : ١٤١ .
(٣) المصدر نفسه : ٥
(٤) الفرق بين الفرق : ١٤٥ .
(٥) الانتصار : ١٤٨ .

وبعض الروافض كفروا بالقيامة ، والجنة والنار ، مثل المنصورية ، أتباع أبي منصور العجلي[١] ، وبعضهم الآخر ، كانوا يقولون برجعة الأموات إلى الدنيا قبل القيامة مثل فرقة المحمدية ، وهي من الشيعة الإمامية وشاعرهم يقول في ذلك :

إلى يَوْمٍ يؤوبُ النَّاسُ فيهِ　　إلى دُنْياهُمُ قَبْلَ الحِسابِ[٢]

وأغلب فرق الروافض يكفرون الصحابة أو بعضهم لتركهم بيعة علي ، ويهجونهم هجاءً مرًّا ، ومن هذه الفرق : الجارودية ، والسليمانية ، والبترية ، والكاملية ، وغيرهم[٣] وهم لا يكتفون بسب أصحاب رسول الله بل لا يتورعون عن سب زوجاته ، وقد هجا السيد الحميري عائشة زوج الرسول بأبيات نعف عن ذكرها[٤] .

هذه هي بعض الملامح البارزة في زندقة الروافض من الشيعة . وهناك سواها مما يمت إليها بصلة قوية ، مثل إباحة المحرمات وجعل الشهوات حلاً في بعض فرق الرافضة . وهل يمكن أن تكون الزندقة في أي ناحية من نواحيها ، وبأي معنى من معانيها ، سوى هذا الذي تتضمنه مذاهب الروافض والغلاة من الشيعة ؟ . أليس في هذه المذاهب تأثيرات واضحة من فرق الثنوية وغيرها ، ومذاهب التناسخ وما أشبه ؟ وهل كان المتعصبون من الشعوبيين يذهبون إلى أبعد مما ذهب إليه أولئك الغلاة ؟ إننا نستطيع أن نفهم من الصلة بين الزندقة والتشيع لماذا كان الشعوبيون وغالبية الموالي ينضوون بالآلاف إلى حركة التشيع المتطرفة ويتعصبون لها أشد التعصب . ذلك أنهم كانوا يجدون فيها ستاراً يحقق ما خبئ في نفوسهم من الحقد على الإسلام والكيد له ومحاولة إسقاط دولته وإزالة سلطانه .

ولكن الزنادقة لم يكونوا جميعًا من الشعوبيين أو من غلاة الشيعة ، بل كانوا في الواقع أنواعًا كثيرة تحثها على الزندقة دوافع مختلفة يراها ڤيدا ثلاثة أنواع :

١ ــ الدافع الأول ديني ، والطائفة التي خضعت له تؤمن بالزندقة ( ويرى أن معناها المانوية ) إيمانًا صحيحًا صادراً عن رغبة دينية صادقة .

---

( ١ ) الفرق بين الفرق : ١٤٥ .

( ٢ ) الفرق بين الفرق : ٣٧ .

( ٣ ) المصدر نفسه : ٢٢ وما بعدها .

( ٤ ) انظر : الحيوان ١ : ١٦٧ .

٢ ــ الدافع الثانى سياسى ، والطائفة التى خضعت له ، وجدت فى الزندقة ( بنفس المعنى السابق ) تراثاً قومياً خلفه الآباء ، فيجب الحرص عليه للنعرة القومية والنزعة الشعوبية .

٣ ــ الدافع الثالث يمكن أن نسميه بالدافع الحضارى أو الفكرى ، والطائفة التى خضعت له ، اتخذت الزندقة وسيلة من وسائل العبث الفكرى التى يلجأ إليها الشكاك دائماً ، يرومون من ورائها العبث بعقائد الناس ، فهى إذن حالة نفسية عنيفة تتملكهم فتدفعهم إلى ما هو أشبه باللهو الفكرى والمجون الشكى منه إلى أى شىء آخر (١) .

ويمكننا أن نضيف دافعاً رابعاً، وهو دافع اجتماعى والطائفة التى خضعت له ، اتخذت الزندقة وسيلة من وسائل التظرف وحسن المنادمة ، وسمة على الرقى الثقافى والاجتماعى بحيث يمكننا أن نسمى هذا النوع من الزندقة « الزندقة الاجتماعية » كما يمكننا أن نسمى النوع الأول « الزندقة الدينية » ، والنوع الثانى « الزندقة السياسية » والثالث « الزندقة الفكرية » .

أما الطوائف التى كانت تؤمن بهذا النوع أو ذاك من أنواع الزندقة ، فهى فى رأيى لا يمكن تحديدها ، ولو أن بعض الباحثين قد حاول ذلك (٢) ، فهى مختلفة أشد الاختلاف ، فقد يكون الزنديق خليفة كالوليد بن يزيد ، وقد يكون إنساناً عادياً من غمار الناس ، دفع به إلى هذا التيار أحد هذه الدوافع التى ذكرناها . ولكننا ما دمنا نتحدث عن تيار الزندقة فى شعر القرن الثانى فسنحدد بحثنا بهذا الإطار ، وإن كان ينبغى التنبه إلى أن الاتهام بالزندقة ، وخاصة بين الشعراء ، كان يُستخدم أحياناً كسلاح من الخلفاء للقضاء على خصومهم السياسيين ، كما كان يستخدمه الشعراء بدافع الخصومة الأدبية أحياناً (٣) .

وقد يكون من الصعب علينا أن نقسم الشعراء الذين اتهموا بالزندقة والذين وجدنا فى شعرهم صدى لهذا التيار ، بحسب الدوافع التى ذكرناها ، إذ ربما وجدنا وراء

---

( ١ ) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣٢ .
( ٢ ) المصدر نفسه : ٣٤ .
( ٣ ) انظر المصدر نفسه : ٣٠ ، ضحى الإسلام ١ : ١٦٣ .

الشاعر الواحد دوافع متعددة ، ولهذا سنحلل ما فى شعر الشعراء من آثار لحركة للزندقة محاولين ما أمكن نسبتهم إلى هذا الدافع أو ذاك .

وأول الشعراء الذين يتهمون بالزندقة هو الوليد بن يزيد ، الخليفة الأموى . وقد ذكرنا من قبل أكثر الاتهامات التى وجهت إليه ، وأهمها ما قاله أبو الفرج الأصفهانى من أن الوليد (كان فاسقاً خليعاً متهماً فى دينه ، مرمياً بالزندقة ... وله أشعار كثيرة تدل على خبثه وكفره) . وهو يرجع السبب فى ذلك إلى تأثير مؤدبه عبد الصمد ابن عبد الأعلى وكان زنديقاً ممعناً فى الزندقة[١] . وقد نسب إليه ابن الطقطقى انتهاكه حرمات الله عز وجل ، واستهتاره بالمعاصى[٢] . أما المرتضى ، فهو يقول عنه إنه كان (مشهوراً بالإلحاد ، متظاهراً بالعناد ، غير محتشم فى اطراح الدين أحداً ، ولا مراقب فيه بشراً)[٣] ومن الطبيعى أن هذا الشعر الكثير الذى تظهر فيه زندقة الوليد ، والذى حدثنا عنه الأصفهانى ، لم يصلنا منه إلا أقل القليل لتحرج الرواة والكتاب من ذكره ، لما فيه من كفر بيّن ومروق عن الدين . مع أن السيوطى ينقل عن المعافى الجريرى أنه جمع شيئاً من أخبار الوليد ومن شعره الذى ضمنه ما فجر به من خرقه وسخافته وما صرح من الإلحاد فى القرآن والكفر بالله)[٤] .

على أن ما وصلنا من أمثلة مفردة يظهرنا على نوع زندقة الوليد ، وعلى ما كانت تهدف إليه وتنشده ، فالمسعودى ينقل عن محمد بن يزيد المبرد أن الوليد ألحد فى بيتين له ذكر فيهما النبى صلى الله عليه وسلم وأن الوحى لم يأته عن ربه[٥] . وفى هذين البيتين لا ينكر الوليد الوحى فحسب ، كما يقول المبرد ، ولكنه ينكر نزول القرآن أيضاً ويظهر تحديه لله عز وجل بأنه ليس محتاجاً له فى شىء ، وأن الله جل وعلا لا يقدر له على شىء ، وهو على حسب رواية المرتضى للبيت الأول ينكر الحساب والبعث بطبيعة الحال . فقد روى المرتضى عن المرزبانى البيت الأول بالصورة التالية ( ذاكرا أن الوليد كان يتحدث عن كتاب الله) :

يُذَكِّرنى الحِسابَ ولَسْتُ أدرِى أحَقًّا ما يَقولُ عنِ الحِسَاب[٦]

---

(١) الأغانى ٧ : ٢ ، ٣ . (٢) الفخرى فى الآداب السلطانية: ١١٥ .
(٣) أمالى المرتضى ١ : ٨٩ . (٤) تاريخ الخلفاء: ١٦٦ .
(٥) انظر مروج الذهب ١ : ١٤٨ .
(٦) أمالى المرتضى ١ : ٩٠ .

والوليد ينكر البعث إنكاراً صريحًا فى البيتين اللذين وردا فى رسالة ابن القارح إلى أبى العلاء المعرى حيث يقول :

إذا متُّ يا أُم الحُنَيْكلِ فانكحى     ولا تأْملى بَعْدَ الفِراق تَلاقِيا
فإنَّ الذى حُدِّثْتِه مِنْ لِقائنا     أحاديثُ طَسْمٍ تتركُ العَقْلَ واهيا(١)

وفى معنى البيت الثانى من البيتين اللذين رواهما المسعودى عن المبرد ، حكى عن الوليد أنه استفتح فألاً فى المصحف ، فخرج ( واستفتحوا وخاب كل جبار عنيد ) فألقاه ورماه بسهام وقال :

تُهدِّدُنى بِجَبَّار عَنيدٍ     نَعَمْ أنا ذاكَ جَبَّارٌ عَنيدُ
إذا ما جِئْتَ رَبَّكَ يَوْمَ بَعْثٍ     فَقُلْ يا رَبُّ خَرَّقَنى الوَليدُ(٢)

وفى هذين البيتين معنى التجبر وإنكار القدرة الإلهية ، وفيهما أيضاً الشك فى يوم البعث . ويذكر المرتضى عن ثور بن يزيد أن الوليد قال أيضاً هذه الأبيات التى تتضح فيها نزعة المجون ، وعدم الإيمان والاستهتار بالدين ، والمجاهرة بارتكاب المحرمات :

اسْقِيانى وابْنَ حَرْبٍ     واستُرانا بإزارِ
واتْرُكا مَنْ طَلَبَ الجَنَّةَ يَسْعى فى خَسارِ
سأَسوسُ النَّاسَ حَتَّى     يَرْكبوا دِينَ الحِمارِ(٣)

والبلاذرى يقول عن الوليد إنه ( كان مستهتراً بشرب الخمر لا يكاد يصلى ) ، ويذكر له أشعاراً مختلفة يجاهر فيها بشرب الخمر وارتكاب أنواع من المحرمات ، كمثل بيتيه اللذين يقر فيهما بعظم ذنوبه ولكنه إقرار المستهتر المكابر ، لا النادم الوجل من عذاب الله ، فهو يقول :

اسْقِنا يا يزيدُ بالقَرْقارهْ     قد طَرِبْنا وحَنَّتِ الزمَّارهْ
اسْقِنى اسْقِنى فإنَّ ذُنوبِى     قد أَحاطَتْ فما لها كَفَّارهْ(٤)

(١) رسائل البلغاء : ٢٦٠ .     (٢) الفخرى : ١١٥ .
(٣) أمالى المرتضى ١ : ٨٩ .
(٤) أنساب الأشراف ٨ : ٣٠٩ (مخطوط) .

ومن هذه الأشعار التى وصلتنا عن زندقة الوليد بن يزيد ، يتبين لنا أن زندقته زندقة فكرية فهو فى حالة مجون شكى أو لهو فكرى ، ولهذا فهو يعبث بعقيدته كما يعبث بعقائد الناس أجمعين ،ويريد أن يلزمهم دين الحمار ،أو اللادين ،حتى يتساووا معه فى الخروج عن العقيدة الصحيحة . وهذا النوع من الزندقة هو الذى يرتبط بنزعة التنوير التى شرحنا أمرها من قبل وقلنا إنها تقوم على تمجيد العقل الإنسانى وطلب الحرية فى كل أفعال الإنسان ونزعاته ومن أى طريق . ولهذا يقبل الوليد على شرب الخمر واستباحة المحرمات المختلفة ، ويهجر فرائض دينه هجراً تاماً ، وحين يشعر بحريته وانطلاقه ، يحاول أن يهدم الدين بإنكار عناصر أساسية فيه ، كالبعث والحساب والوحى والقرآن والنبوة. ولكى يقضى على كل تردد فى نفسه إزاء هذه الإباحة وهذا الخروج عن الدين يحاول تشكيك الناس من حوله لكى لا يبقى وحده فى ضلال . ثم إن هذه الحرية وهذا الانطلاق يزينان له قوته وإرادته الإنسانية وسلطانه كفرد ، فينكر الألوهية ، بإنكاره قوة الله وقدرته . وقد حاول خليل مردم فى مقدمته لديوان الوليد بن يزيد أن ينفى عنه الزندقة ،ناسباً إياه إلى اللهو والمجون فحسب وكان استناده إلى ذلك على سبب واه حقاً ، إذ يذكر أن الوليد كان له ابن اسمه مؤمن ولهذا يقول ( والوالد عادة لا يدعو ابنه إلا بأحب الأسماء إليه ، فكيف يسمى الملحد أو الزنديق ابنه مؤمناً)[١] .

وإذا تركنا الوليد إلى أبى دلامة ، وجدنا أنه كان يقر ويجهر بتركه الفرائض بل هو يهاجم الصوم فى صراحة تامة ، ويتهكم بالصلاة ويصر على تركها :

وواللهِ مالى نِيَّةٌ فى صَلاتِهِ ولا البِرُّ والإحسانُ والخَيْرُ مِنْ أمرى[٢]

وقد وصفه لنا الأصفهانى فقال :( وكان فاسد الدين ردىء المذهب مرتكباً للمحارم مضيعاً للفروض مجاهراً بذلك)[٣]. وأبو دلامة نفسه يصرح بهذه الحقيقة قائلا :

واللهِ ما بىَ مِنْ خَيْرٍ فتطلبنى فى المُسْلمينَ وما دينى بِمَحْمُودِ[٤]

---

(١) مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ج ١ من المجلد ١٥ سنة ١٩٣٧ ص ٢٢ .

(٢) الأغانى ١٠ : ٢٤٨ .

(٣) المصدر نفسه ١٠ : ٢٣٥ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ٥٦ .

ولكن مثل هذا الشعر الذى ينسب إلى أبى دلامة لا يرقى به إلى مرتبة الزندقة . والأصفهانى نفسه لم يتهمه بهذه التهمة ، واكتفى بنسبة دينه إلى الفساد ومذهبه إلى الرداءة ، وارتكابه المحرمات وإضاعته الفروض ، وإن كانت هذه الأمور فى الحقيقة عناصر رئيسية فى معنى الزندقة ، ولكنها ليست كل الزندقة . ولهذا فنحن نعتقد أن هذا النوع من زندقة أبى دلامة ، هو ما سميناه بالزندقة الاجتماعية . فهو يتخذها وسيلة من وسائل التظرف ، وحسن المنادمة ، وسمة على التحرر الاجتماعى ، والانطلاق من قيود المجتمع الذى يعيش فيه . وأعتقد أنه لولا وجود الخليفة المنصور أيام أبى دلامة — والمنصور كان شديداً على المجان والزنادقة كما ينبئنا الطبرى[1] — لتمادى أبو دلامة فى زندقته ، ولوصلنا من شعره ما هو أشد وأنكى مما وصلنا الآن . وأنا أستبعد بالطبع أن يكون وراء هذا النوع من زندقة أبى دلامة أى تأثير شعوبى لأن أبا دلامة لم تعرف عنه هذه الناحية قط ، بل لقد هجا أبا مسلم الخراسانى بقصيدة طويلة[2] ، بعكس الشعراء الموالى الذين تجنبوا هذه القضية .

أما مطيع بن إياس فينسب إليه الاتهام بالزندقة ضمن مجموعة كبيرة من شعراء عصره كانت بينه وبينهم صلات وثيقة ، وكانوا يتنادمون كأنهم نفس واحدة كما يقول صاحب الأغانى . ولعل اتهامهم بالزندقة جملة ، جاء من هذا السبيل . وربما لزموا الزندقة فعلا على اختلاف بينهم فى الدافع إليها .

فالمرتضى يخبر عن أحمد بن إبراهيم الكاتب عن أبيه أنه قال : « رأيت بنتاً لمطيع بن إياس قد أتى بها فى أول أيام الرشيد فأقرت بالزندقة وقراءتها وتابت وقالت : هذا شىء علمنيه أبى[3] » ولو صحت هذه الرواية لكانت زندقة مطيع زندقة دينية لا شك فيها ، فهو يقرأ كتاباً معيناً فى الزندقة ، ويلزم ابنته بقراءته ويعلمها ما جاء فيه ، وقد يكون هذا الكتاب متضمناً تعاليم المانوية أو المزدكية أو ما أشبه من هذه المذاهب التى كان يشملها معنى الزندقة .

ولكن هذا التبحر فى الزندقة والإيمان بها كدين لماذا لم يظهر له أثر فى شعر مطيع بن إياس ؟ فالمرتضى نفسه لا يذكر له غير بيتين يروى أنه قالهما عندما

---

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٣٠٨ .

(٢) ديوان أبى دلامة : ١٣٢

(٣) أمالى المرتضى ١ : ٩٨ .

حضرته الوفاة وأحاط به أهل بيته فأقبلوا يقولون له : قل يا مطيع لا إله إلا الله فلا يقول ، حتى صارت نفسه فى ثغرة نحره ، تنفس ثم أهوى إلى الكلام ، فقالوا له : قل لا إله إلا الله ، فتكلم كلامًا ضعيفًا فتسمعوا له فإذا هو يقول :

لهف نَفْسِى على الزَّمانِ وفى أى زَمانٍ دَهَتْنِىَ الأَزْمَانُ

حينَ جاءَ الرَّبيعُ واستُقْبِلَ الصَّيْفُ وطابَ الطلاءُ والرَّيْحانُ[1]

ومثل هذا الشعر لا يتضمن أى نوع من الزندقة ، بل هو يصور حنين الرجل إلى أيام الشباب واللهو والاستمتاع بملذات الحياة ، ولو أننا بحثنا فى الشعر الذى وصلنا لمطيع بن إياس لم نجد له هذا الاعتقاد بالزندقة كدين ، بل الأمر كما قال فون جرونباوم حين تحدث عن زندقة مطيع فقال : « إننا لا نستطيع أن نعزو إليه معتقداً مذهبيًّا خاصًّا سوى بعض الميل إلى التشيع ، إلا أن عدم مبالاته بالدين وسلوكه المنحرف كانا واضحين »[2] وهذا الوصف صادق حقًّا ، فطيع لا يبالى بالدين ولا بفرائضه ويصرح بذلك ، كما أنه يجهر بارتكابه المحرمات وإقباله على الفواحش فى غير تستر ولا رياء فهو يقول :

نَعَمْ لنا نَبيذٌ وَعِنْدنا حَمَّادُ

وخيرُنا كَثيرٌ والخَيْرُ مُسْتَزادُ

وكلُّنا مِنْ طَرَبٍ يَطيرُ أو يكَادُ

ولهوُنا لَذيذٌ لم يَلْهُهُ العِبادُ

إن تَشْتَهِى فَسادًا فَعِنْدنا فَسادُ . .[3]

وهو يحث الناس فى أبيات أخرى على هذا الفساد ، بدعوى أن العمر فان وأن اغتنام الملذات فرصة الإنسان فى الحياة ، يقول :

اخْلَعْ عِذارَكَ فى الهوى واشْرَبْ مُعتَّقَةَ الدِّنانِ

وَصِلِ القَبيحَ مُجاهِرًا فالعَيْشُ فى وَصْلِ القِيانِ

لا يُلْهِيَنَّكَ غَيْرُ ما تَهوى فإنَّ العُمْرَ فانِ[4]

---

(١) أمالى المرتضى ١ : ٩٩
(٢) شعراء عباسيون : ١٨
(٣) المصدر نفسه : ٤٤
(٤) شعراء عباسيون : ٧٦ .

وهذه الأبيات في الحقيقة تصور نزعة التنوير أو ناحية من نواحي الزندقة الفكرية التي تطلب تحرر الإرادة الإنسانية، وحرية الفرد في أن يفعل ما يشاء، دون ارتباطه بأي قيد كما يشير مطيع في قوله (لا يلهينك غير ما تهوى) . ويمكننا أن نلمح عناصر من هذه الزندقة الفكرية لمطيع في بيتين يتغزل فيهما ويقول لمحبوبته :

قَبِّلِينِي سعادُ باللهِ قُبْلَهْ واسْأَلِينِي لها فَدَيْتُكِ نِحْلَهْ
فَوَرَبِّ السَّماءِ لو قُلْتِ لي صَلِّ لِوجْهِي جَعَلْتُكِ الدَّهْرَ قِبْلَهْ[1]

والحقيقة أن هذه الزندقة الفكرية عند مطيع تكاد تكون في أولى درجاتها، وهي أخف كثيراً من زندقة الوليد بن يزيد كما اطلعنا على طرف منها ، بل هي أشبه ما تكون بنزعة مجون . وهذه ليست غريبة بالنسبة لمطيع وأضرابه من شعراء الكوفة الماجنين المستهترين ، بل نحن نلمح في كتابات الأقدمين ترجيحاً لهذه الناحية على الرغم من ذكرهم لما اتهم به مطيع من الزندقة ، فالأصفهاني يقول عن مطيع : « كان ظريفاً خليعاً حلو العشرة مليح النادرة ماجناً متهماً في دينه بالزندقة[2] » ويقول الخطيب البغدادي عنه : « وكان شاعراً ماجناً ورمي بالزندقة[3] » ولكنه حين يتحدث عن يحيى بن زياد الحارثي يوضح ارتباط نزعة المجون المتغالية إلى حد الزندقة بشعراء الكوفة فيقول : « كان شاعراً أديباً ماجناً نسب إلى الزندقة . وكان صديق مطيع ابن إياس وحماد عجرد ووالبة بن الحباب وغيرهم من ظرفاء الكوفيين[4] » ويبدو لي أن مطيعاً كان يعتنق أحد مذاهب الغلاة من الشيعة ومن هنا كان اتصاله بالزندقة واتهامه بها . ومن الصعب أن نجزم بهذا الرأي لأن ميل مطيع إلى التشيع لم يظهر إلا في أبيات قليلة ولكنها واضحة النزعة إذ يقول :

أمسَيْتُ جَمَّ بلابِلِ الصَّدْرِ دَهْراً أُزَجِّيهِ إلى دَهْرِ
إنْ فُهْتُ طُلَّ دَمِي وإن كُتِمَتْ وَقَدَتْ عليَّ تَوَقُّدَ الجَمْرِ
مما جَنَاه على أَبِي حَسَنٍ عُمَرٌ وصاحِبُهُ أبو بَكْرِ[5]

---

(١) الأغاني ١٣ : ٨٥ . (٢) المصدر نفسه ١٣ : ٢٧٤ .
(٣) تاريخ بغداد ١٣ : ٢٢٥ .
(٤) المصدر نفسه ١٤ : ١٠٦ .
(٥) شعراء عباسيون : ٤٩ .

وفى هذه الأبيات يتضح إلى حد ما مذهب مطيع الرافضى ، فالرافضة كما سبق أن بينا ، كانوا يشتركون جميعاً فى سب الصحابة لتركهم بيعة على ، وإلى هذه الفكرة يشير مطيع ويكشف عن مذهبه .

أما حماد عجرد – وهو من رفقة مطيع ومن الكوفة أيضاً – فهو كما يقول ڤيدا له نزعة مانوية واضحة[١] . والخطيب البغدادى يكتفى باتهامه بالزندقة دون تحديد[٢] . أما الأصفهانى فيجعله أشهر الحمادين الزنادقة ، ويقصد بالآخرين حماداً الراوية وحماد الزبرقان . ويروى عن أبى نواس أنه قال : « كنت أتوهم أن حماد عجرد إنما يرمى بالزندقة لمجونه فى شعره حتى حبست فى حبس الزنادقة فإذا حماد عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزاوج بيتين بيتين يقرءون به فى صلاتهم[٣] » ونحن نشك فى صحة هذه الرواية لنسبتها إلى أبى نواس ذلك أن هناك بعداً زمنياً بينه وبين حماد عجرد فأبو نواس ولد عام ١٤٥ وحماد توفى عام ١٦٠ – على أصح الآراء – فهل دخل أبو نواس سجن الزنادقة وهو صبى صغير ؟ ولكن لو صحت هذه الرواية عن غير أبى نواس لكان معناها أن حماد عجرد زنديق وأن زندقته دينية ، أى أنه يؤمن بمذهب من مذاهب الثنوية ، قد يكون المانوية كما يفهم من هجاء بشار عامة لحماد عجرد فى مثل قوله :

ابن نِهْبى رَأْسِى علىَّ ثَقِيلُ ... واحْتِمالُ الرُّءُوسِ خَطْبٌ جَلِيلُ
ادْعُ غَيْرِى إلى عِبَادِةِ الاثْنَيْنِ ... فإنى بِواحِدٍ مَشْغُولُ[٤]

وقد يكون مذهب حماد المزدكية بما فيه من إباحة فى النساء ، وهذا المعنى يفهم من أبيات هجا بها بشار حماداً حين مات صديق له اسمه حريب كان على مذهبه ، يقول :

بكى حريبٌ فَوَقَّرْهُ بِتَعْزِيَة ... مات ابنُ نِهْبى وقد كانا شَرِيكَيْنِ
تَفاوضا حينَ شابا فى نَسائِهِما ... وحَلَّلا كلَّ شَىْءٍ بَيْنَ رِجْلَيْنِ
أَمْسَى حريبٌ بما أسدى لهُ غَيَرًا ... كراكِبِ اثْنَيْنِ يَرجو قُوَّةَ اثْنَيْن
حتى إذا أخذا فى غَيْرِ وَجْهِهِما ... تَفَرَّقا وهَوى بَيْنَ الطَّرِيقَيْنِ[٥]

---

(١) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣٧ .
(٢) تاريخ بغداد ٨ : ١٤٨ .
(٣) الأغانى ١٣ : ٧٠ .
(٤) المصدر نفسه ١٣ : ٧١ .
(٥) المصدر نفسه .

والمرتضى يتّهم حماد عجرد بالثنوية عمومًا دون تحديد، ثم يذكر بيتين لمساور الوراق يهجو فيهما حماداً، ويذكر فيهما المانوية والديصانية دون نسبة حماد إلى أيهما بالتحديد ، يقول :

لو أنَّ مانى ودَيْصانًا وعصْبتَهمْ جاءوا إليكَ لما قُلناك زِنْديقُ
أنتَ العِبادةُ والتوحيدُ مُذْ خُلِقا وذا التزَنْدُقُ نِيرَنْجٌ مخاريقُ(١)

ومن الواضح أن كل الشعر الذى ذكرناه وحاولنا أن نستدل منه على نوع زندقة حماد عجرد التى اتهمه بها أكثر الكتاب الأقدمين ، ليس لحماد نفسه ، ولكنه لشعراء آخرين يهجونه ويحاولون تثبيت اتهامه بالزندقة ، ولهذا لا نستطيع أن نجزم بشىء فى هذا المجال ،لأن الأدلة التى بين أيدينا خطرة ومضللة فى أغلب الأحيان ، فالهجاء فى القرن الثانى — كما سنبين فى الفصل التالى — كان يدور حول الاتهام بالزندقة، فهو اتهام شائع إذن المقصود به النكاية والإيلام وتشويه السمعة ،ثم ما يتبع ذلك من عقاب قد يكون القتل نفسه . وفى الوقت الذى نحاذر فيه من الاعتماد على مثل الهجاء نسائل أنفسنا : ألا يجوز أن يكون فيه شىء من الصحة ما دام مصدر الهجاء ليس واحداً ، وما دام لم يتّهم كل إنسان يُهجى فى القرن الثانى بتهمة الزندقة ، ألا يجوز أن يكون الذين نالهم الهجاء بهذه التهمة على صلة حقيقية بالزندقة ، أو كما يقال : ليس هناك دخان بلا نار ؟ هذا أمر جائز أيضاً وإن كان من الصعب علينا أن نقطع برأى حاسم كما فعل ڤيدا دون أن يقدم من الدلائل ما يؤيد بها حكمه.

وربما كان فيما رواه المرتضى من شعر لحماد فى هجاء بشار ،وتفسير بشار لهذا الشعر ،ما يصح أن يكون دلالة قوية على ما ذهبنا إليه ،من الحذر فى تناول شعر الذين هجوا حماداً بالزندقة ، فقد ذكر المرتضى أن حماد عجرد هجا بشاراً فقال فيه :

واللهِ ما الخِنْزيرُ فى نَتْنِهِ بِرُبْعِهِ فى النَّتْنِ أَو خُمْسِهِ
بل رِيحُهُ أَطْيَبُ مِنْ رِيحِهِ ومَسُّهُ أَلْيَنُ مِنْ مَسِّهِ
ووجهُهُ أحسنُ من وجهِهِ ونفسُهُ أفضلُ مِنْ نَفْسِهِ
وعودُهُ أكرمُ مِن عُودِهِ وجنسُهُ أكرمُ مِن جنْسِهِ

(١) أمالى المرتضى ١ : ٩٣ . والنيرنج أخذ كالسحر .

فقال بشار : « ويلي على الزنديق ! لقد نفث بما في صدره . قيل وكيف ذاك ؟ قال : ما أراد الزنديق إلا قول الله تعالى : ( لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ) فأخرج الجحود بها مخرج هجائي ! وقد عقب المرتضى نفسه على هذه الرواية فقال : « وهذا خبث من بشار وتغلغل شديد »[١] وفي الوقت نفسه نجد شعراً لحماد عجرد يهجو فيه أحد أعدائه فيتهمه بالزندقة ويبرئ نفسه منها ويقر بالتوحيد في قوله :

لكنني وَحَّدْتُ رَبِّيَ مُخْلِصًا  فَجَفَوْتَنِي بُغْضًا لِكُلِّ مُوَحِّدِ[٢]

كما يذكر حماد الرسول عليه السلام في قصيدة أخرى مقروناً بكل تبجيل واحترام[٣] . ومع ذلك فمثل هذا الشعر أيضاً وهذا الإقرار لا يمكن أن يكون دليلاً حقيقياً على براءة حماد بالفعل .

ولعل نفس الشيء يمكن أن يقال عن زندقة والبة بن الحباب وهو كوفي أيضاً ، وكان من الفتيان الخلعاء المجان كما يقول الخطيب البغدادي[٤] . وقد جعلته الروايات المختلفة في زمرة الزنادقة والشكاك ، ولكننا لم نجد أحداً يتهمه بالزندقة مؤيدة بأية رواية من الروايات أو خبر من الأخبار ، كما لا نجد له شعراً ينعكس فيه الميل إلى الزندقة ، وكل مابين أيدينا من شعره يبين لنا أن والبة لم يكن إلا ماجناً خليعاً فحسب ، وأنه كان مخلصاً لمبادئ عصبة المجان التي تحدثنا عنها من قبل ، وقد يكون مجون والبة أشد إيغالاً في المجون من أي شاعر آخر كما يقول ابن المعتز[٥]. ولكنه لايتعدى حدود هذا المجون إلى الزندقة ، وإن كان الفاصل بينهما دقيقاً لا يكاد يرى ، وإذا صحت الروايات عن زندقة والبة فما هي إلا زندقة اجتماعية يدعو إليها اللهو والعبث وتدعو إليها الرغبة في التحرر الاجتماعي .

ويحيى بن زياد الحارثي الذي تجمع المصادر كلها على زندقته — وهو كوفي أيضاً — لا نجد له من الشعر ما يثبت أو ينفي هذه التهمة ، ولعله كان كأضرابه الذين اقترن اسمه بأسمائهم ، مجرد فتى عابث ماجن يجاهر بحريته الفردية وقدرته على

---

(١) أمالي المرتضى ١ : ٩٣ .
(٢) الحيوان ٤ : ٤٤٣ .
(٣) انظر : طبقات الشعراء لابن المعتز : ٦٨ .
(٤) تاريخ بغداد ١٣ : ٥١٨ .
(٥) طبقات الشعراء : ٨٨ .

ارتكاب كل محرم بالرغم من تقاليد المجتمع الذى يعيش فيه وقيوده الكثيرة ، وبالرغم من سلطان الدين والتقاليد .

أما أبان اللاحقى فأخباره مضطربة أشد الاضطراب . فبينما نجد المصادر المختلفة تنسبه إلى الزندقة كالجاحظ فى الحيوان(١) وأبى الفرج فى الأغانى(٢) ، نجد الصولى يقول عنه إنه كان : « حسن السيرة حافظاً للقرآن عالماً بالفقه، وقال عند وفاته : أنا أرجو الله وأسأله رحمته، ما مضت على ليلة قط لم أصل فيها تطوعاً كثيراً(٣) » وقد نقل الخطيب البغدادى هذه العبارة بنصها ولم يذكر شيئاً عن زندقة أبان(٤) .

والمشكلة فى أبان هى أننا لا نجد له شعراً يرجح إحدى الناحيتين ، وكل ما لدينا عبارة عن اتهامات شعراء آخرين له مثل المعذل بن غيلان الذى يقول فيه :

رأيتُ أبانا يَوْمَ فِطْرٍ مُصَلِّيًا فَقَسَّم فِكْرِى واسْتفزَّنِىَ الطَّرَبْ
وكيف يُصَلِّى مُظْلِمُ القَلْبِ دِينُهُ على دِينِ مانٍ إنَّ ذاكَ مِنَ العَجَبْ(٥)

ومثل أبى نواس الذى يقول :

شَهدتُ يَوْمًا أبَانًا لا دَرَّ دَرُّ أبَانِ
ونحنُ حُضْر رُواقِ الأَميرِ بالنَّهْرَوانِ
حتى إذا ما صلاةُ الأولى دَنَت لأَوانِ
فقام مُنْذِرُ رَبّى بالبِرِّ والإحسان
وكلَّما قال قُلنا إلى انْقِضاءِ الأَذانِ
فقال كَيْفَ شَهِدْتُمْ بذا بغَيْرِ عِيان
لا أشهدُ الدَّهْرَ حتَّى تُعايِنَ العَيْنان
فقلتُ سُبحانَ رَبِّى فقال سُبْحانَ مانِى

---

(١) الحيوان ٤ : ٤٤٧ .
(٢) الأغانى ٢٠ : ٧٣ .
(٣) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٢ .
(٤) تاريخ بغداد ٧ : ٤٥ .
(٥) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٧ ، الأغانى ٢٠ : ٧٤ .

فقلتُ عِيسى رسُولٌ فقالَ مِنْ شَيْطان
فقلتُ موسى نَجِيُّ المُهَيْمِنِ المَنّان
فقالَ رَبُّكَ ذو مُقْلَةٍ إذنْ ولِسانِ
أنَفْسهُ خَلَقَتْهُ أم مَنْ ؟ فقُمْتُ مَكانى
وقلتُ رَبىَ ذو رَحْمةٍ وذو غُفْران
وقمتُ أسحبُ ذَيْلى عن هازِلٍ بالقُران
عن كافِرٍ يَتَمَرى بالكُفْرِ بالرَّحْمن[١]

وواضح من هذه القصيدة أن أبا نواس يتفق مع المعذل بن غيلان فى اتهام أبان بالمانوية ، ولكن أبا نواس بعد هذا يتهم أباناً بأكثر من المانوية ، إنه يجعله مادياً لا يؤمن بغير ما يرى وما تقع عليه حواسه ، ويجعله رافضاً إذ يتهجم على الأنبياء ، ويجعل لله صورة وقداً مثل المشبهة أيضاً. ثم هو ينسب إليه الكفر والاستهزاء بكتاب الله . وما نظن أن مثل هذه التهم يمكن أن تجتمع لإنسان ، كما أنها متناقضة أشد التناقض . وقد لاحظ ڤيدا من قبل هذا الخلط والاضطراب فى كلام أبى نواس ،لأنه ذكر أن أباناً يسخر من المسيح ،مع أنه لوكان مانوياً لما سخر من المسيح ، فالصلة بين المانوية والمسيحية كبيرة واضحة[٢] . والجاحظ لاحظ قبل ڤيدا هذه الملاحظة ،فقد ذكر أن الذى يقول سبحان مانى يعظم أمر عيسى تعظيماً شديداً، فكيف يقول إنه من قِبَل الشيطان؟ ومع ذلك فالجاحظ لم يقطع برأى فى زندقة أبان وتحير ماذا يقول فيه[٣] . ويعتقد ڤيدا أن تهمة أبان بالزندقة مرجعها إلى شعوبيته ( فقد كان يعرف الفارسية ويترجم عنها ، وكان على اطلاع وسعة علم بأدب الفرس القديم ،فكان ذلك داعياً له إلى التعلق بتراث الفرس والتغنى به فى جميع مظاهره )[٤] . وإلى مثل هذه النتيجة توصل أيضا محمد بديع شريف[٥] . ونحن نقر هذا الاتجاه

( ١ ) ديوان أبى نواس : ١٥١ .
( ٢ ) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣٨ .
( ٣ ) الحيوان ٤ : ٤٥٠ ، ٤٥١ .
( ٤ ) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣٧ .
( ٥ ) الصراع بين الموالى والعرب : ٤٧ .

ولكننا نضيف إليه دراسة أبان للمنطق وتأثير هذه الدراسة عليه لدرجة اتهامه بالزندقة، ونحن نعلم من أخباره أنه نظم قصيدة ذات الحلل التي ذكر فيها مبتدأ الخلق وأمر الدنيا وأشياء من المنطق[١] . فدراسته للمنطق إذن كان لها صدى في شعره حتى إن ابن المعتز يصفه بأنه منطيق[٢] . ولهذا لا نستغرب اتهامه بالزندقة لأن كثيراً من المناطقة والمتكلمين اتهموا بهذه التهمة أيضاً .

والشاعر علي بن الخليل — وهو من الكوفة أيضاً — من الذين اتهموا بالزندقة في القرن الثاني . اتهمه بها الجاحظ في الحيوان[٣] ، وأبو الفرج في الأغاني[٤] والمرتضى في أماليه[٥] وابن النديم في الفهرست[٦] . وقد ذكروا أنه كان يعاشر صالح بن عبد القدوس لا يكاد يفارقه ، ولهذا اتهم بالزندقة وطلب معه أيام المهدي لولا أنه هرب وظل مختفياً ، إلى أن برأ نفسه واعتذر عن هربه ، وقال في قصيدة مدح بها الرشيد :

وَاللهُ يَعْلَمُ فى بَرِيَّتِهِ ... ما إنْ أَضَعْتُ إقامَةَ الخَمْسِ[٧]

ويبدو أن صالح بن عبد القدوس كان له تأثير خطير في صديقه علي بن الخليل فلما قتل صالح زال هذا التأثير عن ابن الخليل وثاب إلى الإيمان وصحت توبته فيما أرى، وكما يتضح لنا من قصيدته التي يقول فيها :

على اللذّاتِ والرّاحِ السّلامُ ... تَقَضى العَهْدُ وانْقَطَعَ الذِّمامُ

مضى عَهْدُ الصِّبا وخَرَجْتُ مِنْهُ ... كما مِنْ غِمْدِهِ خَرَجَ الحُسامُ

وَقَرْتُ على المَشيبِ فليس مِنى ... وِصالُ الغانياتِ ولا المُدامُ

وَوَلّىَ اللّهو والقَيْناتُ عَنّى ... كما وَلّى عَنِ الصُّبْحِ الظّلامُ[٨]

أما رفيقه صالح بن عبد القدوس فقد قتل على الزندقة بالفعل في أيام المهدي ،

(١) انظر : الأوراق (أخبار الشعراء) : ١ .
(٢) طبقات الشعراء : ٢٤١ .
(٣) الحيوان ٤ : ٤٤٧ .
(٤) الأغاني ١٣ : ١٣ .
(٥) أمالي المرتضى ١ : ١٠١ .
(٦) الفهرست : ٤٧٣ .
(٧) الأغاني ١٣ : ١٤ .
(٨) المصدر نفسه ١٣ : ١٦ .

ويقول المرتضى : « إنه كان يؤمن بمذاهب الثنوية وإن أبا الهذيل العلاف ناظره فقطعه ، ثم قال له : على أى شىء تعزم يا صالح ؟ فقال : أستخير الله وأقول بالاثنين . فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت لا أم لك ؟ . . وروى أن أبا الهذيل ناظره فى مسألة مشهورة فى الامتزاج الذى ادعوه بين النور والظلمة فأقام عليه الحجة فانقطع . وروى أيضاً أن صالح بن عبد القدوس رؤى يصلى صلاة تامة الركوع والسجود فقيل له : ما هذا ومذهبك معروف ؟ قال : « سنة البلد وعادة الجسد وسلامة الأهل والولد[1] » . هذه هى الزندقة التى تنسب إلى صالح بن عبد القدوس ، ومن الواضح أنها زندقة دينية ، فهو مؤمن بإحدى عقائد الثنوية التى لا ندرى ما هى ، فسألة الامتزاج بين النور والظلمة التى ناظره فيها أبو الهذيل كانت محور الخلاف بين فرق الثنوية من مانوية ومزدكية وديصانية ومرقونية وغيرها .

والأشعار التى وصلتنا منسوبة إلى صالح بن عبد القدوس أكثرها أمثال وحكم وآداب لا تتفق إطلاقاً مع ما اتهم به من الزندقة ، ويقول ابن المعتز فى ذلك : « أما الرجل فله فى الزهد فى الدنيا ، والترغيب فى الجنة ، والحث على طاعة الله عز وجل والأمر بمحاسن الأخلاق ، وذكر الموت والقبر ما ليس لأحد » وبعد أن يذكر ابن المعتز أمثلة لهذا الشعر يقول : « فيا عجباً كيف يمكن أن يقول زنديق مثل هذا القول ؟ وكيف يكون قائله زنديقاً ؟ »[2] هذا بينما نجد ابن النديم يجعله من رؤساء المانوية وينسب إليه كتباً مصنفة فى نصرة عقيدة الثنوية ومذاهب أهلها[3] .

وفيما عدا هذه الأشعار التى تتضمن الحكم والآداب يذكر لنا المرتضى بيتين قالهما صالح بن عبد القدوس يُشَمّ منهما سوء مذهبه واعتقاده ، يقول فيهما :

رُبَّ سِرٍّ كَتَمْتُهُ فَكَأَنِّى أَخرسٌ أَوْثَنَى لِسانِىَ خَبْلُ

ولوَ انى أَبْدَيْتُ لِلنَّاسِ عِلْمِى لم يَكُنْ لى فى غَيْرِ حَبْسِىَ أَكْلُ[4]

وما فى هذين البيتين لا يستوجب قتل صاحبهما ما دام لم يصرح أو يجهر بهذا السر الذى كتمه ، فلماذا قتل المهدى ابن عبد القدوس إذن ؟ يقول الخطيب

(١) أمالى المرتضى ١ : ١٠٠ .

(٢) طبقات الشعراء : ٩١ ، ٩٢ .

(٣) الفهرست ٤٧٣ .

(٤) أمالى المرتضى ١ : ١٠٠ .

البغدادى إن المهدى أبلغ عنه أبياتًا يعرض فيها بالنبى صلى الله عليه وسلم[١] . وابن المعتز يذكر هذا السبب ويروى هذه الأبيات التى ذكر فيها صالح موضوع زواج الرسول الكريم من زينب بنت جحش بعد طلاقها من زيد ، وواضح فيها التعريض بالآية القرآنية[٢] .

ولا ندرى كيف نوفق بين زندقة صالح بن عبد القدوس وبين شعره الملىء بالآداب والحكم والفضائل ، إلا أن يكون هذا النوع من الشعر ستاراً يخفى وراءه زندقته وسوء معتقده ، بل ربما بالغ صالح فى إقامة هذا الستار حتى لنجده يجلس للوعظ فى مسجد البصرة ويقص على الناس كما يروى لنا ياقوت[٣] . ولكن ذلك كله لا ينبغى أن يخدعنا عن حقيقته التى أوضحتها المصادر القديمة والتى قتل بسببها .

ولم يسلم من تهمة الزندقة فى القرن الثانى ثلاثة من أكبر شعرائه لكل منهم نهجه ومذهبه الشعرى الذى يختلف عن الآخر ، ولكل منهم طبيعة خاصة فى تكوينه وطريقة معينة فى حياته .

أما الشاعر الأول فهو أبو نواس . واتهام الكتاب الأقدمين له بالزندقة ليس بالإجماع ولا بالصورة المؤكدة التى طالعتنا عند البحث فى زندقة من تحدثنا عنهم من الشعراء الآخرين . ولا نكاد نجد اتهامًا لأبى نواس بالزندقة من جانب أمثال الجاحظ وابن قتيبة، لا ولا ابن المعتز أو الأصفهانى . وغاية ما نجده عند هؤلاء أنه أنه كان شديد المجون مغرقًا فيه . وفرق بين الاتهام الصريح بالزندقة والاتهام بالإغراق فى المجون فحسب . ولكن الكتاب الذين أتوا بعد ذلك نسبوا أبا نواس إلى الزندقة الصريحة . فهلهل بن يموت — وهو من القرن الرابع — يكتب عن « كفريات » أبى نواس . وابن منظور يكتب عن زندقته . فهل كان أبو نواس زنديقًا حقًّا ؟ وما نوع تلك الزندقة ؟ إن صاحب «الفرح والتهانى» ينسبه إلى الثنوية دون تحديد[٤] . ومع هذا فهو يعترف بأنه تاب وأناب قبل وفاته ، ويروى عن مسعود بن همام أنه قال : « ما رأيت أحداً أشد اعترافًا بذنوبه عند موته ولا جزعًا مما أتاه من أبى نواس .

---

(١) تاريخ بغداد ٩ : ٣٠٣ .

(٢) انظر طبقات الشعراء : ٩٠ .

(٣) معجم الأدباء ١٤ : ٧

(٤) الفرح والتهانى بأخبار الحسن بن هانى : ورقة ١٥ (مخطوط) .

ولقد قرأت وصيته فكانت : « بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا ما أوصى به المسرف على نفسه ، المغتر بأمله ، المعترف بذنوبه ، الحسن بن هانئ . أوصى أنه يشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ولا ضد ولا مثل ، وكل معبود سواه باطل . . إلخ[1] » .

ومن يؤيد ثنوية أبي نواس ويحددها بالمانوية أو المزدكية محمد بديع شريف ، فهو أولا ينقل عن فون كريمر أنه قال في أبي نواس « إنه كان واسع الحيلة فاستطاع بذلك أن يستخف بالعقيدة ، وينشر الضلال والزندقة ، ويتكلم بما يريد دون حياء أو خجل » ويعقب الكاتب على ذلك بقوله : « ومن مبادئ المانوية إثارة الشك في العقيدة ومهاجمة جميع الأديان ، أما الغزل بالمذكر فإنه ينحدر من أصولها . يقول البيروني في تاريخه عند الكلام على المانوية : « إن كل مانوى يصطحب غلاماً أمرد ويستخدمه في شئونه » ، ثم يقول محمد شريف : « إننا نجد في شعر أبي نواس مظهراً واضحاً من مبادئ المانوية والمزدكية من حيث إثارة الشك في العقيدة ومهاجمة الدين والإباحة المطلقة والغزل بالمذكر . ونرى إلى جانب ذلك تعصبه لقومه والإشادة بهم والحط من شأن الدين والأدب العربي وأساليبه[2] » .

والباحث لا يؤيد اتهامه بدليل مادى من شعر أبي نواس يثبت به مانويته أو مزدكيته ، ولكنه كما ترى يجمع شتات أمور نظرية مثل المجون والغزل بالمذكر ومهاجمة الدين ، ثم يرى أن نتيجتها ينبغي أن تكون زندقة أبي نواس . وهذا ما لا يمكن أن يقبله البحث العلمي الصحيح .

أما محمد جابر عبد العال فيرى أن أبا نواس لم يكن ماجناً عابثاً فحسب ، ولكنه كان يؤمن بقول الغلاة من الشيعة ، ويحدد مذهبه بالخطابية والمعمرية وهي فرع من الخطابية ، ومن أسس مذهبهم قولهم إن جعفر الصادق إله ، وعلى هذا الأساس يكون جبريل خادماً له ، كما يذكر أبو نواس نفسه في مديحه لعلى بن موسى الرضا :

أنا لا أستطيعُ مَدْحَ إمامٍ    كان جِبْرِيلُ خادِمًا لِأَبِيهِ

ثم يقول الكاتب إن مذهب المعمرية ينكر البعث والحساب ويحل الخمر ويبيح

---

(١) الفرح والتهانى : ورقة ١٥ ( مخطوط ) .

(٢) الصراع بين الموالى والعرب : ٩٣ وما بعدها .

النساء والغلمان واقتناص اللذات . وأبو نواس يؤمن بذلك كله ويقول به فى شعره[١] .
ثم يقول الباحث فى موضع آخر : « ولكن حين يقارن الكاتب بين دعوة أبى نواس للخمر وبين تعاليم الشيعة المتطرفين الذين أباحوها، يجده يختلف معهم فى الوسائل ويتفق وإياهم فى النتيجة ، ذلك لأن متطرق الشيعة أنكروا ما فى الخمر من تحريم فأباحوا شربها ، أما أبو نواس فاعترف أنها محرمة ولكن لذة الإنسان فيها[٢] » .

والواقع أن هذا الكاتب قد غالى مغالاة شديدة فى نسبة الشعراء إلى حركات الشيعة المتطرفين ، وحمل النصوص أكثر مما تطيق، فهذا البيت اليتيم الذى ذكره لأبى نواس فى مدح على بن موسى الرضا لا يمكن أن يحمل على أنه يصور عقيدة ما من عقائد الرافضة . وكان الحق بيد ابن منظور حين لم ينظر إلى هذا البيت إلا على أنه انحراف فى المجون والاستهتار بالملائكة ومن إليهم .

ويرى عباس محمود العقاد أن من اللغو أن يبحث الباحث عن مذهب أبى نواس فى الزندقة ، فليس له فى الزندقة مذهب غير العرض والإظهار ، بمعنى أنه يعرض من طويته دوراً مسرحياً يلفت النظر[٣] ، ثم هو يقول فى موضع آخر إنه « كان يتزندق لأنه كان يتفلسف ، وقد اطلع على النجوم وعلوم الأوائل من الهند والروم فزاغ عن اليقين ومرق عن الدين[٤] » فالكاتب فى هذا الموضوع يعترف بزندقة أبى نواس وأنها جاءته عن طريق اتصاله بالفلسفة وعلم الكلام والمعارف الأجنبية عموما . إذن فالأمر لم يكن مجرد عرض وإظهار كما قال الكاتب من قبل ، ولكن توجد مؤثرات قوية تدفع أبا نواس إلى اتخاذ مذهب الزندقة والتعبير عنه . وفرق بين المعنى الأول والثانى ، فالزندقة كما صورها الكاتب أولا زندقة اجتماعية ، وهى على المعنى الآخر زندقة فكرية، تصور حالة من الشك تنتاب المرء بعد اتصاله بهذه الثقافة الأجنبية ، وهذه الفلسفات وعلم الكلام . وابن منظور سبق أن توصل إلى معنى الزندقة الفكرية ونسب أبا نواس إليها حين قال عنه : « واشتهى علم الكلام فقعد إلى أصحابه فتعلم منهم شيئاً من الكلام ، ثم دعاه ذلك إلى الزندقة[٥] » .

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٧٢ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٩١ .
(٣) أبو نواس : ٤٧ .
(٤) المصدر نفسه : ١٧١ .
(٥) أخبار أبى نواس ١ : ٦ .

واتصال أبى نواس بعلم الكلام والمتكلمين مسألة مؤكدة فيما يبدو ونص عليها أكثر الكتاب الأقدمين ولاحظوا أثرها فى شعره ، كما فعل الجاحظ فى البيان والتبيين[١] ، وكما ذكر صاحب « الفرح والتهانى » الذى يقول : « صحب أبو نواس إبراهيم النظام واشتهى الكلام فبان ذلك فى أشعاره »[٢] وابن المعتز يقول إن دراسة أبى نواس التى شغل بها نفسه فى أول أمره كانت علم الكلام ثم انتقل إلى الشعر ، بعكس إبراهيم النظام الذى كان شاعراً فى أول أمره ثم صار إلى علم الكلام[٣] .

ويرى العقاد فى موضع آخر من كتابه أن أبا نواس كان مرجئاً ويستدل على ذلك باعتزاله نار الفتنة التى شبت فى بغداد بين الأمين والمأمون ، وتعبيره عن الحياد الذى يلتزم به المرجئة فى قوله :

خَلِّ جَنْبَيْكَ لِرامِ وامْضِ عنهُ بِسَلامِ
مُتْ بِداءِ الصَّمْتِ خَيْرٌ لَكَ مِنْ دَاءِ الكَلامِ[٤]

والواقع إننا لا ندرى هل قال أبو نواس هذه القصيدة فى الفتنة حقًّا ، أم قالها فى وقت آخر لا يرتبط بفتنة ما ، على سبيل الزهد وما يفرضه من تسامح وبعد عن اللغو ؟ هذا ما لا يمكن الجزم به على أية حال . وفى إحدى الروايات التى يذكرها المرزبانى عن أبى نواس يتبين لنا أن معاصريه كانوا يرون ما يفرط منه فى الخروج عن جادة الدين إغراقاً فى المجون فحسب ، ولم يكونوا ينظرون إليه على أنه زندقة ، فقد ذكر المرزبانى أن أبا نواس أنشد الجماز قصيدته التى يقول فيها :

ما جاءنا أَحَدٌ يُخَبِّرُ أَنَّهُ فى جَنَّةٍ مَنْ مات أو فى نارِ

فقال له يا هذا ، إن لك أعداء وهم ينتظرون مثل هذه السقطات فاتق الله فى نفسك ودع الإفراط فى المجون واكتمها ، قال : لا والله لا أكتمها خوفاً وإن قضى شىء كان[٥] » فأبو نواس إذن مغرق فى المجون فحسب ، وهو لا يتستر فيه أو

(١) البيان والتبيين ١ : ٧٩ .
(٢) الفرح والتهانى بأخبار الحسن بن هانى : ورقة ٤ (مخطوط) .
(٣) طبقات الشعراء : ٢٧٢ .
(٤) أبو نواس : ١٨٧ .
(٥) الموشح : ٢٧٨

يتحرز اتباعاً لسياسة المجاهرة والإعلان التى شرحنا أمرها فى حديثنا عن المجون وقلنا إنها كانت تشعر الماجنين بلذة عجيبة ، إذ يتحدثون بمجتمعهم جهاراً نهاراً فيبلغون بذلك ما يريدون بمجونهم . فزندقة أبى نواس من هذه الناحية زندقة اجتماعية فحسب ، وإلى هذا ذهب النويهى حين قال : إن أبا نواس ليس كافراً ولا متشككاً ولكنه فى المرتبة التى سموها ( منزلة المؤمن العاصى ) والذى يسوقه إلى هذا العصيان ضعف نفسانى لا ضعف إيمانى[1] .

وهذا الكاتب يرى فى موضع آخر أن مجاهرة أبى نواس بالإثم سببها اندفاع هستيرى تحدوه الرغبة فى التشهير بالنفس والانتقام منها ومحاولة عصبية فى التغلب على عمق شعوره بالذنب[2] . وهذا الجانب سبق أن شرحناه عند حديثنا عن زندقة الوليد ابن يزيد ، وجعلناه جزءاً لا يتجزأ من تيار المجون فى القرن الثانى . وما لنا نذهب بعيداً وأبو نواس نفسه يعترف بأنه كان عبداً للوسط الاجتماعى الذى عاش فيه ، وأنه اضطر إلى هذا النوع من الزندقة الاجتماعية ، ليرضى نفسه ووسطه دون أن يكون له اعتقاد فيها ، أو إيمان بنحلة من نحلها ، فحين سجن على الزندقة قال :

يا رَبِّ إنَّ القَوْمَ قد ظَلَمونى وَبِلا اقْتِراف مُعَطِّلٍ حَبَسونى
وإلى الجُحود بما عرفت خلافَهُ مِنى إليه بِكَيْدِهِمْ نَسبونى
ما كانَ إلا الجَرْىُ فى مَيْدانِهِم فى كُلِّ جَرْىٍ والمَخَافَةُ دِينى
لا العُذْرُ يُقْبل لى فَيَفرقُ شاهِدى مِنْهُمْ ولا يَرْضونَ حَلْفَ يَمينى[3]

ولكن إلى أى مدى وصل أبو نواس فى شعره الذى ينكر عليه والذى اتهم بالزندقة بسببه ؟ إن أول ما يصدمنا من هذا الشعر إنكاره للبعث والقيامة إنكاراً يجعله أهون ما يستطيع البوح به ، فهو يقول :

وأيْسَرُ ما أَبثُّكَ أنَّ قَلبى بِتَصْديقِ القِيامَةِ غيرُ صافِ[4]

---

(١) نفسية أبى نواس : ١٢٣ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٠٩ .
(٣) تاريخ الطبرى ١٠ : ٢١١ .
(٤) محاضرات الأدباء ٢ : ١٨٣ .

وهو يقول فى موضع آخر :

قلتُ والكأْسُ على كَفِّىَ تهوِى لالتثامِى
أنا لا أعرفُ ذاكَ اليَوْم فى ذاكَ الزِّحام(١)

وفى أبيات أخرى ينكر القدر والجبر اللذين كانت الفرق المختلفة تشغل نفسها ببحثهما والإيمان بأحدهما ، وهو يظهر إيمانه بالموت فحسب على اعتبار أنه غاية الحى التى لا توجد بعدها غاية ، يقول :

يا عاذلى فى الدِّينِ ذا هَجْرُ لاَ قَدرٌ صَحَّ ولا جَبْرُ
ما صَحَّ عِندى مِنْ جَميعِ الذى يُذْكرُ إلا الموتُ والقَبْرُ
فاشْرَبْ على الدَّهْرِ وأيَّامِهِ فإنَّما يُهلِكُنا الدَّهْرُ(٢)

وهو يكرر نفس هذه المعانى فى أبيات أخرى له ويشير فيها إلى عصبة المجان التى ينتمى إليها ويقول إن أفرادها جميعاً مؤمنون بهذه الأفكار الخطيرة ، يقول :

عاذِلَتى بالسَّفاهِ والزَّجْرِ استمعى ما أبثُّ مِنْ أمْرِى
باح لِسانى بِمُضْمَرِ السرِّ وذاكَ أنّى أقولُ بالدَّهْرِ
بين رِياضِ السُّرور لى شِيَعٌ كافِرةٌ بالحِسابِ والحَشْرِ
مُوقِنَةٌ بالمَمَات جاحِدَةٌ لِما رَوَوْهُ مِنْ ضَغْطَةِ القَبْرِ
وَلَيْس بَعْد المَمَاتِ مُنْقَلَبُ إنما المَوْتُ بَيْضَةُ العُقْرِ(٣)

وهذه الأبيات فى الحقيقة صريحة فى زندقتها وكفرها ، فهو ينكر البعث والحساب ويؤمن بقول الدهرية بأن ليس للإنسان إلا حياته الدنيا ، ثم ينقضى أمره كانقضاء النبات والحيوان ، وكانت هذه المعتقدات أيضاً تؤمن بها إحدى فرق الرافضة من الشيعة كما رأينا من قبل . فأى مذهب كان عليه أبو نواس إذن ؟ أكان من الشيعة الرافضة ومن الخطابية والمعمرية بالذات كما يقول محمد جابر عبد العال ، أم أنه كان مانويّاً كما يقول محمد بديع شريف لأن من مبادئ المانوية إثارة الشك

---

(١) سرقات أبى نواس : ١٤٤ . (٢) الوساطة : ٦٣ .
(٣) الوساطة : ٦٣ .

فى العقيدة ومهاجمة الدين ، والغزل بالمذكر ، وكلها عناصر موجودة فى شعر أبى نواس ؟ أم تراه كان مرجئـاً كما يقول العقاد خصوصاً وأنه يرفض حظر العفو الذى قال به المعتزلة بالنسبة لمرتكب الكبيرة إذ يقول للنظام :

لَاتَحْظُرِ العَفْوَإِنْ كُنْتَ امْرأَحَرِجًا  فَإِنَّ حَظْرَكَهُ بالدِّين إزراءُ[١]

وهو يؤمن بعفو الله عن كل مسلم — على مذهب الإرجاء فيما يبدو — ولهذا لا يرى داعياً لترك الآثام والإقلاع عن المعاصى إذ يقول :

وَثِقْتُ بِعَفْوِ اللهِ عَنْ كلِّ مُسْلِمٍ  فَلَسْتُ عَنِ الصَّهْباءِ ماعِشْتُ مُقْصِرا[٢]

أم تراه وقد درس علم الكلام والفلسفة والمنطق انتابته حالة من الشك ودفعته إلى نوع من الزندقة الفكرية ينكر فيها أسس دينه وعناصر الإيمان فيه ، ويشك فى كل شىء ويهاجمه ؟ أم هو يسير على مبدأ الزندقة السياسية بمهاجمته العرب فى قصائد كثيرة وتعصبه للفرس ونوع حياتهم التى تلائم الحياة التى يهواها ؟ أم أنه رجل يؤثر الدنيا على دينه كما يقول فى إحدى قصائده ، ولهذا جعل اللذة مبدأه الذى لا يحيد عنه .وانطلق مع عصابة المجان مستهترين بكل شىء فى مجتمعهم ،يتحدونه جهاراً ولا يستحيون من ارتكاب المحرمات . فزندقة أبى نواس من هذا السبيل زندقة اجتماعية ؟ إننا فى الواقع نميل إلى تصديق هذه الناحية أكثر من غيرها وخاصة أنها متفقة مع أبيات أبى نواس الصادقة الصريحة التى قالها فى سجنه والتى ذكرناها من قبل ، كما أنها تتفق مع مجونه الذى أشرنا إليه فيما سبق ، وحاله فى ذلك شبيه بحال الشاعر آدم بن عبد العزيز حين سمع المهدى قوله :

أَنْتَ دَعْها وارْجُ أُخْرى  مِنْ رَحِيقِ السَّلْسَبيل

فقال له : ويلك تزندقت ؟ قال : « لا والله يا أمير المؤمنين .. ولكنه طرب غلبنى ، وشعر طفح على قلبى فى حال الحداثة فنطقت به[٣] » .

وأبو نواس تحقيقاً لهذه الزندقة الاجتماعية يربط فى شعره بين الزندقة والظرف فى قوله :

---

(١) ديوان أبى نواس : ٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٥٩ .
(٣) الأغانى ١٤ : ٥٨ .

وَصِيفُ كَأْسٍ مُحَدَّثَةُ مَلِكٍ تِيهُ مُغَنٍّ وظَرْفُ زِنْدِيقِ

ويقول حمزة الأصفهانى فى ذلك : « سمعت من يقول : أول من ظرف الزنديق أبو نواس ، وإنما أخذه من قول والبة بن الحباب : لهو أظرف من الزنديق ، وكان يقوله لكل ظريف[١] .

ويبدو أن المعنى كان يصرف أولاً إلى شخص بعينه كان زنديقاً وكان ظريفاً فى آن واحد . والمرتضى يثبت أن هذا الشخص هو يحيى بن زياد الحارثى ، وأن أبا نواس كان يقصده بالفعل فى هذا البيت . ويروى عن الصولى أنه قال : « وإنما قال ذلك لأن الزنديق لا يدع شيئاً ولا يمتنع عما يدعى إليه ، فنسبه إلى الظرف لمساعدته على كل شىء وقلة خلافه »[٢] وهذا فى الحقيقة هو لب الزندقة الاجتماعية التى يبدو أنها صارت بالفعل مذهباً بعينه . وإلى هذا يشير ابن القارح فى رسالته حين يتحدث عن نوع من الزنادقة « يتظرفون ويبتدئون إعجاباً بذلك المذهب : تيه مغن وظرف زنديق[٣] » ، ومما يدل على صيرورته مذهباً تردد هذا المعنى فى أشعار من أتوا بعد أبى نواس ، وقد ذكر الراغب الأصفهانى بيتاً لأحد الشعراء يقول فيه :

لَيْسَ بِزِنْدِيقٍ ولكنّما أراد أَنْ يُوسَمَ بالظَّرْفِ

ولآخر :

تَزَنْدَقَ مُعْلِنًا لِيقُولَ قَوْمٌ إذا ذَكروهُ زِنْدِيقٌ ظَرِيفُ

كما ذكر لنا عبارة لأحد الزنادقة تجرى على مذهب الظرفاء منهم إذ سئل عن عيد الأضحى فقال : « وباء كل سنة يقع فى الأغنام والبقر ! »[٤] .

ومما يؤكد لنا أن زندقة أبى نواس كانت زندقة اجتماعية لم تمس جوهر إيمانه قط ما قاله مهلهل بن يموت حين ذكر كفريات أبى نواس ثم عقب عليها فقال : « لا أعرف له فى البوح بها عذراً مع ما كان عليه من اعتقاد شريعة الإسلام بشرائطها لا يشك فى ذلك أحد »[٥] وما يرويه أبو هفان أيضاً عن ابن الداية من

(١) ديوان أبى نواس ( ط . فاجنر ) : ١٨٩ . (٢) أمالى المرتضى ١ : ٩٩ .
(٣) رسائل البلغاء : ٢٥٩ .
(٤) محاضرات الأدباء ٢ : ١٨٤ .
(٥) سرقات أبى نواس : ١٤٦ .

قوله : « إن أبا نواس كان محافظاً على صلاته إلا أن يسكر ، وكان يقضى ما يفوته منها حين يفيق من سكره »[١] ثم إن ما يروى له من شعر الزهد وما يتخلله من نبرة صادقة يؤكد أيضاً وجود عناصر إيمان قوية فى نفسه ، طغت عليها وغشّاها زندقته الاجتماعية ، ثم ما لبثت أن خلصت عناصر الإيمان هذه وبدأ أبو نواس يطلب عفو الله فى رنة ذليلة خاضعة :

يا رَبِّ إنْ عَظُمَتْ ذُنُوبِىَ كَثْرَةً  فلقدْ عَلِمْتُ بأَنَّ عَفْوَكَ أَعْظَمُ
مالِى إليْكَ وَسِيلَةٌ إلا الرَّجا  وجَمِيلُ عَفْوِكَ ثُمَّ إنِّىَ مُسْلِمُ

وإذا تركنا الحديث عن زندقة أبى نواس الشاعر الماجن العابث الذى جعلناه أول الشعراء الثلاثة الكبار الذين اتّهموا بالزندقة فى القرن الثانى ، فإننا نتناول الشاعر الثانى الذى يختلف عن أبى نواس اختلافاً بيناً فى منهجه وفى موضوع شعره وأسلوب حياته ، ونعنى به أبا العتاهية شاعر الزهد ، فهو أيضاً لم يسلم من تهمة الزندقة . وكانت هذه التهمة تتردد فى عصره ، كما ظلت تتردد فى كتابات الباحثين المحدثين حتى الآن . فما مدى صحتها ؟ وإن وجدت فما نوعها وما الدافع إليها ، وهل نستطيع أن نحس بها ونلمحها فى شعر أبى العتاهية حقاً ؟

إن أبا الفرج الأصفهانى قد عالج هذا الموضوع على طريقته فروى لنا كثيراً من الأخبار التى تؤيد زندقة أبى العتاهية أو تنفيها ، ولم يرجح هو إحدى الناحيتين . يقول فى بعض رواياته : « كان قوم من أهل عصره ينسبونه إلى القول بمذهب الفلاسفة ممن لا يؤمن بالبعث ، ويحتجون بأن شعره إنما هو فى ذكر الموت والفناء دون ذكر النشور والمعاد »[٢] .

وهذا يعنى لدينا أنه كان دهرياً ، مثله فى ذلك مثل أبى نواس فى بعض أبياته التى مرت بنا . ويبدو أن الذى أشاع هذه الفكرة عن أبى العتاهية هو منصور بن عمار — أحد قصاص القرن الثانى — بسبب عداوة كانت بينهما ، وأبو الفرج يذكر هذه العداوة وسببها ، ويروى عن منصور بن عمار ثلاثة أخبار تتفق فى مضمونها وفى هدفها ، فقد زعم منصور أنه سمع أبا العتاهية يقول : قرأت البارحة ( عم يتساءلون )

---

( ١ ) أخبار أبى نواس لأبى هفان : ٤٩ .

( ٢ ) الأغانى ٤ : ٢ .

ثم قلت قصيدة أحسن منها . وفى الخبر الثانى يقول لجمهور سامعيه إن أبا العتاهية زنديق والدليل على ذلك أنه لا يذكر فى شعره الجنة ولا النار وإنما يذكر الموت فقط[١] .

أما الخبر الثالث فهو يبيح لنفسه استخراج عناصر زندقة أبى العتاهية من شعره فى قوله :

كَأَنَّ عتّابَةَ مِنْ حُسْنِها دُمْيَةُ قَسٍّ فَتَنَتْ قَسَّها
يا رَبِّ لو أَنْسَيْتَنِيها بما فى جَنَّةِ الفِرْدَوْسِ لم أَنْسَها

ويفهم منصور من البيتين أن أبا العتاهية يتهاون بالجنة ويبتذل ذكرها فى شعره بمثل هذا التهاون ، كما يعقب على بيتى أبى العتاهية الآخرين :

إن المَليكَ رآكِ أَحْسَنَ خَلْقِهِ ورأى جَمَالَكْ
فحذا بِقُدْرَةِ نَفْسِهِ حُورَ الجِنان على مِثالِكْ

بقوله : أيصور الحور على مثال امرأة آدمية ؟[٢]

ومضمون اتهامات منصور بن عمار أن أبا العتاهية دهرى لا يؤمن بالبعث ولا الحساب ولهذا يتهاون بذكر الجنة وما فيها ، كما أنه لا يؤمن بالقرآن ولا ينزله من نفسه منزلة القداسة : ولهذا يرى أن شعره قد يفوق بعض سور القرآن وآياته . ومن الواضح أن أبا الفرج لم يكن يؤمن بهذه الاتهامات ولا يعيرها شيئاً من الاهتمام ، ولهذا كان يبدأ ذكرها بقوله : « وقيل إن منصور شنع عليه بهذا » أو « شنع عليه منصور بكذا »[٣] وفيما عدا اتهام أبى العتاهية بالدهرية ، يروى الأصفهانى عن الصولى عن موسى عن أحمد بن حرب اتهاماً لأبى العتاهية بمذهب جديد ، فى رأيى ، فيه محاولة للتوفيق بين الإسلام وعقائد الثنوية فهو يقول : « كان مذهب أبى العتاهية

---

(١) الأغانى ٤ : ٣٤ وهذا الدليل غير صحيح لأن أبا العتاهية ذكر الجنة والنار فى مواضع كثيرة من شعره ، ومن ذلك قوله :

فلو كان هول الموت لا شىء بعده لهان علينا الأمر واحتضر الأمر
ولكنه حشر ونشر وجنة ونار وما قد يستطيل به الخبر

(٢) المصدر نفسه ٤ : ٥١ .

(٣) الأغانى ٤ : ٣٤ ، ٥١ .

القول بالتوحيد ، وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء ، ثم إنه بنى العالم هذه البنية منهما وأن العالم حديث العين والصنعة لا محدث له إلا الله ، وكان يزعم أن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين قبل أن تفنى الأعيان جميعاً . وكان يذهب إلى أن المعارف واقعة بقدر الفكر والاستدلال والبحث طباعاً »[١] وهذا الاتهام يجعلنا أمام مذهب متكامل العناصر يقوم على التوفيق بين فكرة التوحيد والإثنينية ، فالله قديم وهو الذى أحدث العالم وخلق الجوهرين المتضادين ، والمقصود بهما النور والظلمة بطبيعة الحال ، ومن هذين الجوهرين المتضادين أحدث الكون . وواضح أن هذا المذهب يؤمن بالعقل الإنسانى ما دام قد جعل المعارف واقعة بقدر الفكر والاستدلال والبحث ، ولكنه فى الوقت نفسه يجعلها طبيعة مركوزة فى النفس البشرية أى أنه يذهب مذهب الجبرية . وقد نص الأصفهانى فى إحدى رواياته بالفعل على جبرية أبى العتاهية[٢] . ويورد الأصفهانى اتهاماً من نوع آخر يثبت به زندقة أبى العتاهية فينسبه إلى التشيع ، وإلى مذهب الزيدية البترية المبتدعة بالذات . وهذه الطائفة تنتسب إلى كثير النوى الأبتر ، وهم يكفرون جميع الصحابة شأن فرق الروافض من الشيعة جميعاً ، إلا أنهم قد توقفوا فى أمر عثمان[٣] .

هذه هى الأنواع الثلاثة من الزندقة التى اتهم بها أبو العتاهية . ومما يلاحظ أن أبا الفرج الأصفهانى لم يؤيد تهمة من هذه التهم ، ولكنه قال مظهراً حيرته إن أبا العتاهية كان مذبذباً فى مذهبه ، يعتقد شيئاً فإذا سمع طاعناً عليه ترك اعتقاده إياه وأخذ غيره[٤] . والحقيقة إن زندقة أبى العتاهية كانت شيئاً واقعاً معروفاً فى عصره ، لأن أبا الفرج يذكر أن حمدويه صاحب الزنادقة أراد أن يأخذ أبا العتاهية ففزع من ذلك وقعد حجاماً[٥] . وادعت جارة له فى إحدى المرات أنه يخاطب القمر فى الليل ، فاتصل الخبر بحمدويه فصار إلى منزلها وبات وأشرف على أبى العتاهية فرآه يصلى ، فانصرف خاسئاً[٦] .

---

(١) المصدر نفسه ٤ : ٦ .
(٢) المصدر نفسه ٤ : ٥ .
(٣) الفرق بين الفرق : ٢٦ .
(٤) الأغانى ٤ : ٦ .
(٥) الأغانى ٤ : ٧ .
(٦) المصدر نفسه ٤ : ٣٥ .

وهذه الروايات عن زندقة أبى العتاهية من جانب الكتاب الأقدمين لم تأتنا عن أبى الفرج وحده ، ولكن الخطيب البغدادى ذكر أن الرشيد قال لأبى العتاهية : الناس يزعمون أنك زنديق ، فقال : يا سيدى كيف أكون زنديقاً وأنا القائل :

أَيا عَجَبى كَيْفَ يُعْصَى الإلٰهُ أَمْ كَيْفَ يَجْحَدُهُ الجاحِدُ
وِللهِ فى كُلِّ تَحْرِيكَةٍ وفى كُلِّ تَسْكِينَةٍ شاهِدُ
وفى كل شَىْءٍ لهُ آيَةٌ تَدُلُّ على أنَّه الواحِدُ(١)

ولو صح عن أبى العتاهية أنه اعتنق ذلك المذهب الذى يوفق بين الإسلام والثنوية لكان جوابه على الرشيد متمشياً مع مذهبه وتهرباً واضحاً من تهمة الزندقة، لأن أساس مذهبه الإيمان بوحدانية الله ، وهى التى صورها فى تلك الأبيات دون أن يزيد عليها شيئاً .

أما ابن المعتز فيقول إن « أبا العتاهية يرمى بالزندقة والذى يصح لى أنه كان ثنويـًّا »(٢) .

وقد فهمنا فيما سبق من هذا النص أنه يعنى بالثنوية الزرادشتية ، أما الجاحظ فلم يذكر شيئا عن زندقة أبى العتاهية وكذلك المرتضى . ولكن ابن قتيبة يذكر بعض أبيات لأبى العتاهية نسب فيها إلى الزندقة مثل قوله :

إذاما اسْتَجَزْتَ الشَّكَ فى بَعْضِ ماترى فما لا تَراهُ الدَّهْرَ أَمْضَى وأَجْوَزُ

وفى مثل الأبيات التى ذكرها الأصفهانى وأثبتناها فيما سبق . ولم يعلق ابن قتيبة على شىء مما رواه(٣) . أما الكتاب المحدثون فلهم فى زندقة أبى العتاهية آراء كثيرة أهمها ما قاله فيدا من أن « أول ما نلاحظه فى معتقدات أبى العتاهية أنه كان يؤمن بالاثنينية بكل صراحة : فالعالم الظاهر مكون من جوهرين متعارضين ، والوجود تتنازعه طبقتان إحداهما خيرة والأخرى شريرة . وهو يرجع الوجود كله فى النهاية إلى الجوهرين المتعارضين اللذين نشأ منهما الكون وتكوّن ، غير أن أبا العتاهية صاغ نظرياته الاثنينية فى صيغة واحدية إذ جعل الله الواحد عند بدء الأشياء، وقال: إنه

(١) تاريخ بغداد ٦ : ٢٥٣ .
(٢) طبقات الشعراء : ٢٢٨ .
(٣) الشعر والشعراء : ٧٦٩ .

خالق الجوهرين ؛ وإن العالم ما كان له أن يوجد بدون الله وحده ، طارحاً بذلك أسطورة الخليط الأزلى بين الجوهرين أو المبدأين ونعنى بهما النور والظلمة[١] » .

ويقول ڤيدا فى موضع آخر : « إننا لا نعلم أكان أبا العتاهية موحداً فأخذ نظرية الاثنينية من المانوية ليستعين بها على توضيح العالم فى وجهتى الخير والشر حيث تنوء أحياناً بالآلام وأخرى تسر بالمباهج ، أم أن توحيده هذا كان قناعاً يتستر به لنشر مبادئ المانوية كما هى طبيعة أهل هذه النحلة ؟ »[٢]

وڤيدا بهذه الآراء إنما يرتكز على ما رواه الأصفهانى عن مذهب أبى العتاهية الذى يوفق بين الإسلام والثنوية كما شرحناه من قبل ، فهو إذن يعتقد بصدق هذه الرواية ويحدد هذه الثنوية بالمانوية ، وهو لم يبد رأيه بصورة نظرية بل استطاع من خلال أرجوزة أبى العتاهية أن يستخلص عناصر مذهبه هذا المتراوح بين الإسلام والمانوية . وإلى هذه الفكرة أيضاً — وهى وجود مذهب جديد يوفق بين الإسلام والثنوية ، أو إيجاد حل لمعضلة الاثنينية — ذهب المستشرق « ويستِّرب » فيما كتبه عن عقيدة أبى العتاهية[٣] .

أما محمد برانق فقد نفى فى دراسته عن أبى العتاهية زندقته قائلا : « لم يكن زنديقاً وما أظهر الزندقة وما فعل فعل المتزندقين » . ولا أدرى من أين جاءه هذا الحكم القاطع الجازم دون أن يقدم له بأدلة مقنعة اللهم إلا ذلك التعليل الساذج الذى يقول فيه : « وما كان للرجل وهو نديم الخلفاء وسميرهم والمقرب إليهم أن يتزندق فى رحابهم »[٤] وكأن كل الشعراء الزنادقة الملحدين كانوا مبعدين عن رحاب الخلفاء ، وكأن هذه الرحاب تستطيع أن تدخل فى قلوب الواردين عليها فتكشف الزنديق وتظهر الورع فترد هذا وتقبل ذاك .

وأما محمد بديع شريف فيرجع اتهام أبى العتاهية بالزندقة إلى « ما انتشر فى تضاعيف شعره من المعانى الدالة على الاثنينية ، وإلى هذا الزهد الذى هو مبدأ أصيل فى مبادئ المانوية ، وإلى ما كان يقال عنه إنه لا يذكر البعث فى شعره وإن شأنه شأن

---

(١) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣٨ . .

(٢) الصراع بين الموالى والعرب : ٩٨ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) : مادة أبى العتاهية .

(٤) أبو العتاهية : ٣١ .

الزنادقة من شعراء هذا العصر الذين لا يؤمنون إلا بما تقع عليه الحواس[١] والكاتب بهذه الآراء يثبت مانوية أبى العتاهية ويؤكدها ، ويجعل زهده سبيلا لنشر الدعوة المانوية أو كما يقول إنه ( وجد أسلم الطرق لبلوغ المانوية مرامها فى صرف النفوس عن الطموح واستكانتها للخوف والذعر . . . وإذا كان أبو نواس فتح للناس باباً جديداً فى الغزل والإباحة والبراعة فى وصف الخمر ، فإن أبا العتاهية فتح لهم باباً آخر فى الزهد والكف عن الحياة ، وأصبح أثر شعره واضحاً فى كثير من تعاليم النحل التى نبطت فى الحياة العربية . وليس الضرر الذى يصل من شعر أبى نواس إلى النفوس فيحللها ، بأكثر من هذا الضرر الذى يقتل الطموح ويصرف الأنفس عن الحياة ، وينقل الأمة من أفقها الواسع الذى ينتظم الإنسانية إلى أفق ضيق فيه عكوف وانطواء تسعى المانوية إليه »[٢] .

والكاتب فى نسبته أبا العتاهية إلى المانوية لا يخلى الشعوبية من أن تكون هى الدافع إلى سلوك هذا السبيل ، فنى رأيه إذن أن زندقة أبى العتاهية إنما هى زندقة سياسية فى دوافعها ، وأنها تهدف إلى هدم النشاط والقوة والحيوية فى المجتمع الإسلامى ، وإشاعة روح التواكل والتشاؤم فى أركانه حتى ينحل وتخبو شعلته ، وهذا ما كان يريده الشعوبيون بالفعل .

وأما محمد جابر عبد العال فهو فى دراسته متردد أشد التردد فى تحديد نوع زندقة أبى العتاهية ، فهو تارة ينسبه إلى المانوية لأن المشهور عن المانوية أنها تدعو إلى الزهادة فى الغذاء والاكتفاء بملبس واحد فى السنة ، وإلى ذم البخل والكذب والسرقة والزنا[٣] . وتارة أخرى يلمح فى شعره أثر الزرادشتية كما فى قوله :

لا تُمْضِ رَأْيَكَ فى هَوًى ... إلا ورأيُكَ فِيهِ قَصْدُ
مَنْ كانَ مُتَّبِعًا هَوا ... هُ فإنَّهُ لِهَواهُ عَبْدُ

ويفسر هذا الأثر بقوله : « نرى الشاعر يطلب من الإنسان قبل أن يتبع هذه الحياة أو تلك أن يحكم عقله . وهو فى هذا ينظر إلى الزرادشتية التى تجعل السعيد من فكر فاختار طريق الصواب ، والشقى من عدل عن ذلك »[٤] .

---

( ١ ) الصراع بين الموالى والعرب : ٩٨ .
( ٢ ) المصدر نفسه : ١٠٢ .
( ٣ ) حركات الشيعة المتطرفين : ١٤٨ .
( ٤ ) المصدر نفسه : ١٦٣ .

والكاتب فى موضع آخر يصدق رواية أبى الفرج التى تنسب أبا العتاهية إلى عقيدة الزيدية البترية ويقول عنها إنها « أشد مذاهب الشيعة اعتدالا وأقربها إلى مذهب السنة » — ولا أدرى من أين استقى هذا الوصف — ومع ذلك فلا يجد دليلا على هذا المذهب فى شعره ، ومن ثم فهو ينفى انتساب الشاعر إليها ، وخاصة لأن هذه الفرقة اتخذت من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وسيلة للخروج على السلطان ، ولكن أبا العتاهية لم يفعل ذلك[١] . ولا يلبث الكاتب أن يلحظ فى شعر أبى العتاهية تأثره بعقيدة الروافض فى قوله :

والذى يَمْلِك الأُمُورَ جَمِيعًا　　　مَلِكٌ جُلُّ نُورِه المَكْنُونُ

باعتبار أنه يصف الإله بأن نوره مكنون فيه ، مع أن هذه الفكرة تختلف عن تصوير القرآن بأن الله نور السموات والأرض . والكاتب فى موضع آخر من دراسته ينسب أبا العتاهية إلى الثنوية دون تحديد لقوله فى أرجوزته :

لِكُلِّ إنسانٍ طبيعتانِ　　　خَيْرٌ وشَرٌّ وهما ضِدَّانِ

ويقول إنه ينظر إلى الثنوية بلا شك ويتحدث عن تعاليمها فى الخير والشر المتمثلين فى النور والظلام[٢] . ومرة أخرى يظهر الكاتب تردده وحيرته إذ يجعل أبا العتاهية متأثراً بالمذاهب الفلسفية اليونانية التى عاشت فى جند نيسابور ، كما تأثر بالمذاهب المسيحية . وهو يستدل على ذلك بقوله فى أرجوزته :

لِكُلِّ شَىْءٍ مَعْدنٌ وجَوْهَرُ　　　وأَوْسَطٌ وأَصْغَرٌ وأَكْبَرُ[٣]

ومع هذه الحيرة وهذا التردد لم يصل الكاتب إلى حكم قاطع فى نوع زندقة أبى العتاهية واكتفى بعرض هذه الأفكار دون الوصول إلى نتيجة عن طريقها .

أما أنيس المقدسى فيقول إنه ليس فى شعر أبى العتاهية ما يثبت زندقته أو اتهامه بمذهب الفلاسفة ، ويستدل على ذلك بأن ابن النديم لم يذكره فى جملة الشعراء الزنادقة . وفى رأيى أن هذا ليس دليلا قط وقد سبق لنا أن قلنا إن الجاحظ والمرتضى

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ١٣٦ .
(٢) المصدر نفسه : ١٣٨ .
(٣) المصدر نفسه : ١٣٦ .

لم يذكراه أيضًا فى الشعراء الزنادقة ، ولكن ليس معنى هذا أنه ليس زنديقاً ، إذ ربما سقط ذكره عند هؤلاء الكتاب ، وربما كانت آراؤهم متفقة على نفى الزندقة عنه ، ولكن هذه الآراء لا تعتبر حجة تثبت براءة أبى العتاهية بصفة قاطعة . وقد استعرض أنيس المقدسى بعض الأبيات التى ذكرناها فى خلال حديثنا عن أبى العتاهية والتى دلل بها بعض الكتاب على زندقته وعقب عليها الكاتب قائلا : « وليس فى هذه الأبيات عند التحقيق غير مبالغات خيالية قد تجرى على لسان المؤمن لتقرير أو إيضاح معنى شعرى[١] » .

وإلى هذه النتيجة العامة أيضاً — وهى نفى الزندقة عن أبى العتاهية — توصل أحمد أمين[٢] .

وجولد زيهر يطلع علينا برأى جديد فى عقيدة أبى العتاهية إذ يقول إنه يعرض أنموذجاً للرجل الفاضل الجليل بقوله :

يا مَنْ تَرَفَّعَ للدُّنْيا وَزِينَتِها ... لَيْسَ التَّرَفُّعُ رَفْعَ الطِّينِ بالطِّين
إذا أَرَدْتَ شَرِيفَ النّاسِ كُلِّهِمُ ... فانْظُرْ إلى مَلِكٍ فى زِيِّ مِسْكِينِ

ويفهم جولد زيهر من هذين البيتين أن أبا العتاهية يشير إلى بوذا ، وبذلك يربط بينه وبين المذاهب الهندية التى كانت فى رأيه ذات تأثير كبير فى نزعة الزهد التى ظهرت فى القرن الثانى[٣] . ولكن نكلسون يرى أن أبا العتاهية لم يشر إلى شخص بعينه فى هذين البيتين ولكنه يصف التقى الزاهد عموماً ، وبذلك فهو ينفى أن يكون أبو العتاهية متأثراً بالمذهب البوذى[٤] .

هذه إذن خلاصة لما كتبه الأقدمون والمحدثون عن عقيدة أبى العتاهية . فهل نفهم من هذه الآراء المختلفة أن أبا العتاهية كان زنديقاً ؟ وإن صدقنا هذا الاتهام فما نوع تلك الزندقة ؟ الواقع إننا نؤمن إيماناً وثيقاً بأن أبا العتاهية ليس زنديقاً ولا كافراً ولكنه يؤمن إيمانا لا يتطرق إليه الشك . وكل ما فى الأمر أنه رجل عاش وسط تيارات

---

(١) أمراء الشعر العربى فى العصر العباسى : ١١٤ .

(٢) ضحى الإسلام ١ : ١٦٢ .

(٣) العقيدة والشريعة : ١٤٢ .

(٤) A Literary History of The Arabs : ٢٩٧

من الفلسفات المختلفة والمذاهب المتباينة ، فتأثر بها لا تأثر الزنديق ولكن تأثر المؤمن ، فهو يستخدم ما فى الثنوية من فكرة الخير والشر لتوضيح تيارهما فى نفس الإنسان وفى العالم كله ، ولكنه لم يتعد هذه الحدود ، ولم يجعل لأيهما سلطاناً ، وإنما جعل الأمر كله بيد الإله الأوحد ، وبذلك لم يتعد حدود الإسلام . ومما لا شك فيه أنه تأثر بالفلسفة اليونانية أيضاً ، وظهر أثر ذلك فى شعره ، ولكن هذه الفلسفة كانت وسيلة فى يده لإدراك بعض ظواهر الكون ووصفها ولم تكن غاية للشك والإلحاد . ولن يخدعنا قط ما يرويه أبو الفرج من أن أبا العتاهية كان يجهل الفرق والمذاهب فى عصره ، وأنه كان « من أقل الناس معرفة » وأن بشراً المريسى قال له : يا أبا إسحق لا تصل خلف فلان جارك وإمام مسجدكم فإنه مشبه ، فقال : كلا ! إنه قرأ بنا البارحة فى الصلاة ( قل هو الله أحد ) وإذا هو يظن أن المشبه لا يقرأ ( قل هو الله أحد ) »[1] . نحن لا نصدق هذه القصة أبداً إذ لا يعقل أن يجهل أبو العتاهية — الذى كان شعره صدى قوياً للمذاهب والفلسفات فى عصره — المذاهب والفرق التى كانت تحيط به ، أو الثقافات المختلفة التى كانت ترسل إشعاعات قوية فى ذلك العصر . ونحن فى هذا الرأى نخالف ما ذهب إليه خلف الله إذ تابع رواية الأصفهانى فأخذ يتلمس مصادر زهد أبى العتاهية فى جداول الحياة الإسلامية العربية المشتركة ، لأن أبا العتاهية لم يكن واسع الثقافة ولا عميق التأمل[2] . كما نخالف محمد برانق الذى اطمأن إلى رواية الأصفهانى أيضاً وقرر أن أبا العتاهية لا علم له[3] .

ولعل خير ما نؤكد به صحة إيمان أبى العتاهية تلك الأبيات الأخيرة التى قالها فى مرضه الذى مات فيه والتى يشيع الصدق وحرارة الإيمان فى أثنائها ، يقول :

إلٰهى لا تُعَذِّبْنِى فَإِنِّى ... مُقِرٌّ بالذى قَدْ كانَ مِنِّى
فمالِى حِيلَةٌ إلا رجائى ... لِعَفْوِكَ إنْ عَفَوتَ وحُسْنُ ظَنِّى
وكم مِنْ زَلَّةٍ لِىَ فى الخَطايا ... وأَنتَ علىَّ ذو فَضْلٍ ومَنٍّ
إذا فَكَّرتُ فى نَدَمِى عليها ... عَضَضْتُ أَنامِلِى وَقَرَعْتُ سِنِّى

---

( ١ ) الأغانى ٤ : ٨٠ .
( ٢ ) دراسات فى الأدب الإسلامى : ٩٨ .
( ٣ ) أبو العتاهية : ٤٩ .

أُجَنُّ بِزَهْرَةِ الدُّنيا جُنُونًا     وأَقْطَعُ طُولَ عُمْرِىَ بالتَّمنى
ولو أَنِّى صَدَقْتُ الزُّهْدَ عَنْها     قَلَبْتُ لِأَهْلِها ظَهْرَ المِجَنِّ
يَظُنُّ النَّاسُ بِى خَيْرًا وإنِّى     لَشَرُّ الخَلْقِ إنْ لَمْ تَعْفُ عَنى [١]

وإذا تركنا الحديث عن أبى العتاهية وصلنا إلى الشاعر الثالث الذى كان من أكبر شعراء القرن الثانى ، واتهم بالزندقة أيضاً ، وهذا الشاعر هو بشار بن برد . والروايات حول عقيدة بشار مختلطة متضاربة ومحيرة لنباحث أكثر من حيرته بالنسبة لأبى نواس أو أبى العتاهية. فبينما نجد إحدى الروايات تتحدث عن تقوى بشار وصومه، نجد أخرى تتحدث عن كفره وإلحاده ومروقه عن الدين . ولعل الجاحظ هو أول من اتهم بشاراً بالزندقة فقد نسبه إلى عقيدة الرافضة من الشيعة إذ قال إنه كان ( يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة )[٢] . ولكنه لم يحدد لنا أى مذهب من مذاهب الروافض اختار بشار . وقد أضاف له فى موضع آخر أنه اعتذر لإبليس فى أن النار أكرم عنصراً من الأرض[٣] ، ولكنه لم يبين أيضاً إذا كان هذا الاعتذار جزءاً من مذهب بشار الرافضى أو أنه أساس لعقيدة أخرى اعتنقها بشار . ومع ذلك فقد أورد الجاحظ قصيدة هامة لصفوان الأنصارى الشاعر المعتزلى يرد فيها على دعوى بشار بأن النار أكرم عنصراً من الأرض . ويكشف لنا عن حقيقة اعتقاد بشار فإذا به يثبت بالفعل انتساب بشار إلى الروافض من الشيعة ، وإلى مذهب الكاملية بالذات . لأن أتباع هذا المذهب خلعوا علياً أيضاً لأنه لا يصلح فى نظرهم للإمامة بعد تركه حقه فى الخلافة لأبى بكر وعمر وعثمان . والكاملية من الشيعة الإمامية ، وهم ينتسبون إلى أبى كامل[٤] . يقول صفوان فى هجاء بشار وفى نسبته إلى الكاملية :

أتهجو أبا بَكْرٍ وتَخْلَعُ بَعْدَهُ     عَلِيًّا وتَعْزو كُلُّ ذاكَ إلى بُرْدِ

ولكنه لا يلبث أن يضيف إلى بشار شيئاً جديداً حين ينسب إليه السخط على الدين عامة ، أى ينسبه إلى الزندقة الفكرية التى شرحنا أمرها من قبل ، كما يجعله من أتباع الناعطية ومن المؤمنين بالتناسخ والرجعة ، وذلك فى قوله :

---

( ١ ) الأغانى ٤ : ١٠٩ .     ( ٢ ) البيان والتبيين ١ : ١٣ .

( ٣ ) المصدر نفسه ١ : ١٦ .

( ٤ ) انظر : الفرق بين الفرق : ٣٥ .

كأنك غضبانُ على الدِّينِ كلِّهِ ... وطالبُ ذَحْلٍ لا يَبِيتُ على حِقْدِ
أتجعلُ ليلى الناعِطيّة نِحْلَةً ... وكُلَّ عَريقٍ فى التناسخ والردّ ؟[١]

وما قاله الجاحظ وصفوان الأنصارى يشرحه لنا عبد القاهر البغدادى عند حديثه عن فرقة الكاملية إذ يقول : « وكان بشار بن برد الشاعر الأعمى على هذا المذهب ، وروى أنه قيل له : ما تقول فى الصحابة ؟ قال : كفروا . فقيل له : فما تقول فى على : فتمثل بقول الشاعر :

وما شَرُّ الثَّلاثَةِ أمّ عَمْرو ... بِصاحِبِك الذى لا تُصْبِحينا

وحكى أصحاب المقالات عن بشار أنه ضم إلى ضلالته فى تكفير الصحابة وتكفير على معهم ضلالتين أخريين :

إحداهما : قوله برجعته إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، كما ذهب إليه أصحاب الرجعة من الرافضة .

والثانية : قوله بتصويب إبليس فى تفضيل النار على الأرض[٢] .

ومعنى هذا أن الكاملية لم تكن تؤمن بالرجعة ولا بتفضيل النار على الأرض ، وأن بشاراً أضاف هاتين الفكرتين إلى عقيدته فى الكاملية . ولعل الجاحظ لم يكن يرى فى انتساب بشار إلى الكاملية مجردة من هاتين الفكرتين ما يوجب اتهامه بالزندقة ، ولهذا يذكر بعض الزنادقة مثل الحمادين ويونس بن هارون وعلى بن الخليل وأبان ووالبة وغيرهم الذين كانوا ( يتواصلون كأنهم نفس واحدة ) ثم يقول ( وكان بشار ينكر عليهم )[٣] أى أنه لم يكن على مذهبهم فى الزندقة . وممن يؤكد نسبة بشار إلى الكاملية صاحب نكت الهميان[٤] .

أما المبرد فيذكر ما روى عن بشار من أنه كان يتعصب للنار على الأرض ويصوب رأى إبليس فى امتناعه عن السجود لآدم ويروى له قوله :

الأرْضُ مُظْلِمَةٌ والنّارُ مُشْرِقَةٌ ... والنَّارُ مَعْبُودَةٌ مُذْ كانَتِ النَّارُ

---

( ١ ) البيان والتبيين ١ : ١٧ وليلى الناعطية امرأة كوفية كانت تعيش زمن محمد بن الحنفية ولما انتهت ثورة المختار كانت تستقبل كل غال من الشيعة سراً .

( ٢ ) انظر : الفرق بين الفرق : ٣٥ .

( ٣ ) الحيوان ٤ : ٤٤٧ . ( ٤ ) نكت الهميان : ١٢٧ .

ثم يصرح بأن هذه الرواية منقولة عن المتكلمين . ويحدث فى موضع آخر عن المازنى أنه قال : قال رجل لبشار : أتأكل اللحم وهو مباين لديانتك ؟ يذهب إلى أنه ثنوى ، قال : فقال بشار : ليسوا يدرون أن اللحم يدفع عنى شر الظلمة[١] . ولو صح هذا الخبر لكان السائل يقصد أن بشاراً على دين المزدكية لأنهم — كما ذكرنا — هم الذين حرموا اللحم على أتباعهم . وفى جواب بشار ما لا يدع مجالا للشك فى أنه يتهكم بالمزدكية وبسذاجة سائله الذى ظن أنه من أتباعها .

ولا شك أن إلقاء المبرد تبعة رواياته عن زندقة بشار على عاتق المتكلمين ، ويقصد بهم المعتزلة ، كان له ما يبرره وما يشعرنا بوجوب التيقظ لأمثال تلك الروايات ، خوفاً من أن يكون مصدرها حقد المعتزلة على بشار لتركه مذهبهم ومناوأتهم ، فنحن نعلم من الأصفهانى أن بشاراً كان أحد ستة من أصحاب الكلام بالبصرة ، وبقيتهم : عمرو بن عبيد ، وواصل بن عطاء ، وصالح بن عبد القدوس ، وعبد الكريم بن أبى العوجاء ، ورجل من الأزد . وكانوا يجتمعون فى منزل الأزدى ويختصمون عنده فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال ، وأما عبد الكريم وصالح فصمما على الثنوية[٢] وأما الأزدى فمال إلى قول السمنية وهو مذهب من مذاهب الهند يقول بالتناسخ وينكر وقوع العلم بالأخبار ، وهو منسوب إلى بلد بالهند اسمه سومنات . وأما بشار فبقى متحيراً مختلطاً كما يقول الأصفهانى[٣] . أو أنه مال إلى مذهب يناوئ مبادئ المعتزلة — فى رأيى — ومن هنا وقع التنافر بينه وبينهم حتى إن واصل بن عطاء كان يقول : « أما لهذا الأعمى المكتنى بأبى معاذ من يقتله ؟ . أما والله لولا أن الغيلة خلق من أخلاق الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه[٤] » .

ويرى الطاهر بن عاشور أن سبب الخلاف بين بشار والمعتزلة أنهم كفروا الخوارج لتكفيرهم عليًّا ، وإلى هذا يشير بشار فى هجائه لواصل :

عنقَ الزَّرافَةِ ما بالى وبالكمُ  تُكَفِّرونَ رِجالا كَفَّروا رَجُلَا[٥]

وواضح أن مذهب المعتزلة هذا يتعارض مع مذهب بشار فى الكاملية التى تسقط إمامة على .

---

(١) الكامل : ٥٤٧ .

(٢) فى الأغانى ( فصمما التوبة ) وهو تحريف ينقضه ماجاء بعده فى النص .

(٣) الأغانى ٣ : ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٤) الكامل : ٥٤٧ .

(٥) مقدمة ديوان بشار ١ : ٢٣ .

وأبو الفرج يروى بعض الروايات التى تثبت أن بشاراً لم يكن يقوم بتأدية بعض فرائض الإسلام كالصلاة والحج، حتى إنه حين انتوى أن يحج لنفى الزندقة عن نفسه، مال إلى محلة فى الكوفة يسكر ويفسق[١] . ويروى فى موضع آخر أن بشاراً كان يؤمن بالفلسفة الحسية التى لا تثبت شيئاً إلا إذا عاينته[٢] . والمرتضى يروى بعض هذه الروايات دون أن يعلق عليها بشىء، وإن كان يروى على لسان بشار إحساسه بالخذلان وتعبيره عنه فى أبياته التى يقول فيها :

طُبِعْتُ على ما فِىَّ غَيْرَ مُخَيَّرٍ  هواى ولو خُيِّرْتُ كُنْتُ المُهَذَّبا
أُرِيدُ فلا أُعْطَى وأُعْطِى ولَمْ أُرِدْ  وغيّب عنى أَنْ أَنالَ المُغَيَّبا
وأُصْرَفُ عن قَصْدِى وعِلْمِىَ مُبْصِرٌ  وأُمْسِى وما أَعْقِبْتُ إلّا التَّنَدّما[٣]

وإحساس بشار بالخذلان فى حياته إنما يوضح لنا الدافع النفسى العميق الذى كان يلح عليه للخروج على تعاليم الدين وفرائضه، وعدم الإيمان بشىء والتردد بين المذاهب والنحل المختلفة . والأصفهانى ينقل عن الأصمعى ما يؤكد وجود ذلك الدافع فى نفس بشار إذ يقول عنه إنه ( كان من أشد الناس تبرماً بالناس )[٤] ولهذا تبدّى أثر هذا السخط والتبرم فى إيمان بشار وعقيدته فلم يصحا له طول حياته، وكان الدين بالنسبة إليه كالناس موضع سخط وتبرم وضيق أيضاً ، أو كما عبر صفوان الأنصارى فى هجائه له :

كأَنَّكَ غَضْبانٌ على الدِّينِ كُلِّهِ  وطالِبُ ذَحْلٍ لا يَبِيتُ على حِقْدِ

ويروى ابن المعتز خبراً غريباً عن سبب مقتل بشار إذ وشى به إلى المهدى بأنه يدين بدين الخوارج[٥] . ولكن ابن المعتز لا يوثق هذه الرواية ويؤكد قتله على الزندقة . ولعل مصدر هذا الخبر هجاء بشار للمعتزلة لتكفيرهم الخوارج فى حين أن بشاراً لا يرى هذا الرأى . ثم يروى ابن المعتز فى موضع آخر عن السدرى أن بشاراً

---

(١) الأغانى ٤ : ١٨٥ ، ١٨٦ .
(٢) المصدر نفسه ٤ : ٢٢٧ .
(٣) أمالى المرتضى ١ : ٩٦ .
(٤) الأغانى ٤ : ١٤١ .
(٥) طبقات الشعراء : ٢١ .

كان من أفقه الناس وأعلمهم بكتاب الله فعاشر قوماً من الحرانيين فخبث دينه[١] . ولا ندرى كيف خبث دينه ، أو إلى أى نحلة كان ينتمى هؤلاء الحرانيون الذين عاشرهم ، وهل كانوا من الصابئة أو من المانوية أو من غيرها ، ومع ذلك فهذه الرواية موضع شك لأننا نعلم أن بشاراً لم يذهب إلى حران إلا بعد أن نجح واصل ابن عطاء فى نفيه عن البصرة .

وعلى أية حال فإن أحداً من الكتاب الأقدمين لم يثبت أن بشاراً كان ينكر البعث ، بل لعل شعره يثبت صحة إيمانه باليوم الآخر كما فى قوله :

كيف يَبكى لِمَحْبِس فى طُلولٍ — مَنْ سَيَبْكى لِحَبْسٍ يَوْمٍ طويلِ
إنَّ فى البَعْثِ والحِسَابِ لشُغْلًا — عَنْ وُقوفٍ بِرَسْمِ دارٍ مَحيلِ[٢]

أما الباحثون المحدثون فقد اختلفت مواقفهم بالنسبة لزندقة بشار اختلافاً كبيراً . فنرى ڤيدا يجعل نزعة الشعوبية أكبر دافع لبشار على الزندقة . أما الدوافع الأخرى فيحصرها فيما طبع عليه بشار من المجون وروح التشاؤم والسخرية من الناس ، كما يلاحظ أن الاتهام بالزندقة كان يسير جنباً إلى جنب مع الانتساب إلى مذهب الرافضة . ومن هنا كان الشك فى معنى الزندقة التى تنسب إلى بشار . ولهذا كله يقرر ڤيدا أنه من غير الممكن الفصل فى موضوع هذه الزندقة ، وإن كان يميل إلى القول بأن بشاراً شاك من الشكاك فحسب[٣] .

وممن يؤيد أن زندقة بشار كانت زندقة سياسية إذ كان الدافع وراءها هى حركة الشعوبية محمد بديع شريف الذى يستدل على ذلك بأن سادة الفرس قد حفظوا لبشار هذه اليد فى ثورتهم الأدبية حين انتصر المأمون على الأمين ، فجاء طاهر ابن الحسين إلى بغداد وأخذ يسأل عن أولاد بشار كى يساعدهم ويعطف عليهم[٤] .

أما محمد جابر عبد العال فهو ينحى عامل الشعوبية قائلا : ( إن تاريخ حياة بشار فى صغره وشبابه لا يدل على شىء يثير نفسه أو يسخطها على العرب فيبغض جنسهم ودينهم ، لذلك كان ما بدا منه فى ثورته على العرب وزهادته فى دينهم إنما

---

( ١ ) طبقات الشعراء : ٢٤ .
( ٢ ) طبقات ابن المعتز : ٢٤ .
( ٣ ) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام : ٣٧ .
( ٤ ) الصراع بين الموالى والعرب : ٨٨ .

هو نتيجة عوامل أخرى )[١] . ونحن وإن كنا لا نجعل للتأثير الشعوبى خطراً كبيراً فى زندقة بشار ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر وجوده فى شعره ، بل إننا نعتبر بشاراً من رءوس الشعوبية كما سنبين فيما بعد . ولهذا لا نقر الكاتب قط على تلك الفكرة التى يبديها . أما العوامل الأخرى التى يراها الكاتب سبباً فى زندقة بشار فهى اتصاله بالمتشيعين المتطرفين ، فهو بعد أن خرج من المجالس السرية التى كانت تعقد فى بيت الأزدى متحيراً لم يقتنع بمذهب معين ، رأى عبد الله بن معاوية يقيم حكماً فى الرى عام ١٢٧ هـ يعتمد على مذاهب المتشيعين المتطرفين فمال إليهم ، واكتشف واصل بن عطاء هذا الميل فوقف يناصبه العداء ويحرض عليه . وخشى بشار على نفسه فهرب من البصرة ولم يعد إليها إلا بعد موت واصل عام ١٣١ هـ . ولما استطاع إبراهيم بن عبد الله بن الحسن — الذى أيده الروافض — أن يتغلب على البصرة ، شايعه بشار كما شايع الروافض فى عقيدتهم ، ولما انتهى الأمر بقتل إبراهيم وعودة سلطان العباسيين على البصرة ، تحول نشاط بشار إلى الغزل . وفى ميدانه ظاهر مذاهب الإباحيين الكوفيين ، واتخذه مطية لدعوته إلى إباحة اللذة ، وذلك بتحريض الشباب ألا يعبأوا بتقاليد أو أوضاع دينية فى سبيل الفوز باللذة[٢] .

أما فون كريمر فيعتقد أن بشاراً لم يستطع أن يتخذ له وجهة معينة وظل ملحداً حتى آخر حياته ، وهو يعتبره أنموذجاً صادقاً لطائفة كبيرة من رجال ذلك الزمن الذين اعتنقوا الإسلام فى الظاهر ، ولكنهم كانوا فى الحقيقة غير مخلصين له كثيراً أو قليلا . ويرجع فون كريمر موقف بشار هذا إلى ميوله القوية نحو الآراء الفارسية القديمة[٣] . فكأنه بذلك يعتقد أن زندقته كانت بدافع حركة الشعوبية أيضاً .

أما محمد الطاهر بن عاشور فبعد أن استعرض أكثر أقوال الكتاب الأقدمين الذين تناولوا عقيدة بشار قال : ( إن من يقرأ أخباره وشعره يراه ملتزماً عقد الإيمان الصحيح ، مخبراً عن نفسه بأداء الصلاة والصوم والحج وشرائع الإسلام )[٤] ولهذا ينكر ابن عاشور الأبيات التى تظهر فيها زندقة بشار مثل قوله :

---

( ١ ) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٢٧ .

( ٢ ) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٣٠ .

( ٣ ) الحضارة الإسلامية : ١٠١ .

( ٤ ) مقدمة ديوان بشار ١ : ٢٦

إبليسُ أَفْضَلُ مِنْ أَبيكُمْ آدَمٍ    فَتَنَبَّهُوا يا مَعْشَرَ الفُجّارِ
النّار عُنْصُرُهُ وآدَمُ طِينَةٌ    والطِّينُ لا يَسْمُو سُمُوَّ النّارِ[١]

ونحن من جانبنا لا نستطيع أن نقطع بشىء فى أداء بشار لفرائض الإسلام ، ولو أن الأخبار التى بين أيدينا تنفى ذلك . أما هذه الأشعار المنسوبة إليه فلا نستطيع أيضاً أن نؤكد صحتها أو خطئها ، وإن كانت الروايات المختلفة تصوبها ، كما أننا نجد لمعاصرين له نقائض عليها مما يرجح جانب الصحة فيها .

والطاهر بن عاشور لا ينكر مع ذلك موضوع نسبة بشار إلى التشيع أو الرفض ، ولا دافع الشعوبية له على الخروج عن دينه ، ولكنه يرى أن أعداءه وخاصة المعتزلة هم الذين أشاعوا عنه الزندقة وحرضوا المهدى على قتله ، وأن بشاراً كان يحس بكيدهم له ، وقد عبر عنه فى قصيدة مدح بها المهدى فقال :

لَعَمْرِى لَقَدْ أَشْمَتَّ بِى عَيْنَ نائِمٍ    فَنَامَ وهَمِّى ساهِرٌ يَتَوهَّجُ

ثم اضطر أن يعلن توبته فقال :

وقد تُبْتُ فاقْبَلْ تَوْبَتى يا ابْنَ هاشِمٍ    فإنَّ الذى بَيْنِى وَبَيْنَكَ مُدْمَجُ[٢]

ولم يذكر لنا ابن عاشور ذلك الذنب الذى يعلن بشار توبته منه ، مع أننا نلاحظ أنه فى أرجوزته التى مدح بها داود بن يزيد يتبرأ من فرقة كانت قطعته عما يرضى الله ، وذلك فى قوله :

فالآنَ ودَّعْتُ الفُتُوَّ الحُزْبا    أَعْتَبْتُ مَنْ عاتَبنى أَوْ سَبّا
وراجَعَتْ نَفسِى حِجاها عُقْبا    فالحَمْدُ لِلّهِ الذى أَهَبّا
من فِرْقَةٍ كانت علينا قَضْبا    أَتى بها الغَىُّ فأَغْضى الرَّبّا[٣]

وفى هذه المرة أيضا لم يشر شارح الديوان — وهو ابن عاشور أيضا — إلى هذه الفرقة التى يتبرأ منها بشار . والذى يبدو لى أن بشاراً كان يدين برأى الرافضة من الشيعة حقاً ، ولعلها الكاملية بالذات ، وأن المعتزلة حين عاداهم كشفوا عنه القناع ،

(١) مقدمة ديوان بشار : ٢٤ .    (٢) المصدر نفسه : ٢٩ .

(٣) ديوان بشار : ١٢٧ ، ١٣٨ الحزبا جمع حزيب أى الشديد، العقب : آخر الأمر ، والقضب : القطع .

فلما أحس بحرج موقفه ، حاول التبرأ عند الخليفة وعند المقربين إليه من مملوحيه مما نسب إليه ، ولكن ذلك لم يجده فتيلا إذ انضاف إلى غلوه فى التشيع هجاؤه للمهدى ووزيره يعقوب بن داود فأدى ذلك إلى قتله على الزندقة .

ومن هذا يتبين لنا أن بشاراً كان من الشعراء الذين ظهر فى شعرهم الاتجاه إلى الزندقة ، وأن ظهور هذا الاتجاه عنده كان نتيجة عوامل كثيرة ، أهمها اطلاعه الواسع على الثقافات الأجنبية والمذاهب والنحل المختلفة فى عصره ، حتى لقد عبر عن ذلك حماد عجرد فقال : « هو والله أعلم بالزندقة من مانى »[1] وانضاف إلى ذلك تبحره فى علم الكلام والفلسفة والمنطق بطبيعة الحال ، ومخالطته ألواناً مختلفة من العقليات والشخصيات ذوى المذاهب المتباينة . كل ذلك صادف نفساً يائسة متبرمة قلقة ساخطة بطبيعتها الفطرية ، وبحكم أصلها ونشأتها على التعصب ضد السيادة العربية ودينها الإسلام ، وبحكم تكوين صاحبها الجسمانى وما اقترن به من قبح وعمى ، فكان نتاج ذلك كله هذا الاتجاه إلى الزندقة فى شعر بشار ، وهى خليط من الزندقة الدينية والفكرية والسياسية ، ولكنه خليط يتكافأ مع ثقافة هذا الشاعر وتنوعها وشمولها .

وهذا الاتجاه إلى الزندقة الذى ظهر فى شعر القرن الثانى لم يكن مقصوراً على من ذكرنا من الشعراء ، ولكننا نجد أخباراً كثيرة عن شعراء آخرين اتهموا بالزندقة أو ظهرت آثارها فى شعرهم بالفعل . ولكن كتب الأدب والتاريخ لم تحفل بذكرهم . ومن هؤلاء سليمان الأعمى أخو مسلم بن الوليد . ويقول عنه الجاحظ إنه كان من مستجيبى بشار ، وإنه كان يختلف إليه وهو غلام فقبل عنه مذهبه[2] . وآدم ابن عبد العزيز الذى أخذه المهدى وضربه ثلثمائة سوط ليقر بالزندقة بعد أن شاعت عنه أبيات كثيرة ، واضح فيها استهتاره بالدين مثل قوله :

اسْقِنِى واسْقِ خَلِيلِى فى مَدَى اللَّيْلِ الطَّوِيلِ
قَهْوَةً صهباءَ صِرْفًا سُبِيَتْ مِنْ نَهْرِ بِيلِ

. . . . . . . . . . . . .

أنتَ دَعْهَا وارْجُ أُخْرى مِنْ رَحِيقِ السَّلْسَبِيلِ
تَعْطَشُ اليَوْمَ وتُسْقَى فى غَدٍ نَعْتَ الطُّلُولِ

---

(١) الأغانى ١٣ : ٧١ . (٢) الحيوان ٤ : ١٩٥ .

ولكن الشاعر أبى أن يقر بالزندقة واستنكر ذلك قائلا للمهدى : « ومتى رأيت قرشيًا تزندق ؟ . . ولكنه طرب غلبنى وشعر طفح على قلبى فى حال الحداثة فنطقت به[١] ، فكأن زندقته لم تكن فى رأيه إلا إفراطاً فى المجون فحسب .

وعمرو الخاركى لم يكن خبيثاً ماجنا فحسب ، بل كانت تبدو فى شعره عناصر زندقة واضحة كمثل قوله :

إنْ كنتُ أرجوكَ إلى سَلْوَةٍ ... فطالَ فى حَبْسِ الضَّنَى لَبْثِى

وعِشْتُ كالمَغْرُورِ فى دِينِهِ ... يُوقِنُ بَعْدَ المَوْتِ بالبَعْثِ[٢]

والشاعر منقذ بن عبد الرحمن بن زياد الهلالى ( كان خليعاً ماجناً متهما فى دينه يرمى بالزندقة ) كما يقول المرزبانى[٣] . وديك الجن الحمصى لا يبرأ من الزندقة بل تنسب إليه أبيات أبى نواس المعروفة :

أأتركُ لَذَّةَ الصَّهباء نَقْدًا ... لما وَعَدُوهُ مِنْ لَبَنٍ وخَمْرِ

حياةٌ ثم مَوْتٌ ثم بَعْثٌ ... حَدِيثُ خُرافَة يا أمَّ عَمْرو[٤]

وإبراهيم بن سيابة الشاعر كان يرمى بالزندقة أيضا[٥] . وكذلك إسحق بن خلف وسلم الخاسر وعلى بن ثابت[٦] . كما رمى بها كثرة من شعراء آخرين وخاصة ممن أسرفوا فى المجون وهؤلاء تحدثنا عنهم من قبل فى هذا الفصل . وهذه الكثرة من الشعراء الذين انعكس فى شعرهم تيار الزندقة فى القرن الثانى ، إنما يمثلون اتجاهاً كان موجوداً بالفعل فى ذلك العصر — على الرغم من شذوذ هذا الاتجاه ، ولكن وجوده كان نتيجة حتمية لهذه الثقافات الأجنبية الزاخرة بالفلسفات والمنطق وعلم الكلام ، المليئة بالمذاهب والنحل المختلفة التى غزت الفكر العربى فى القرن الثانى ، فجعلته فى حالة شك مؤقتة أو مستمرة أحياناً عند بعض الشعراء . وانضاف ذلك كله إلى عوامل سياسية واجتماعية فقوى تيار الزندقة وكثر الزنادقة الذين يعتبرهم بعض

---

(١) الأغانى ١٤ : ٥٨

(٢) الورقة : ٥٦ .

(٣) معجم الشعراء : ٤٠٤

(٤) محاضرات الأدباء ٢ : ١٨٣

(٥) طبقات ابن المعتز : ٩٣ والفهرست ٤٧٣

(٦) الفهرست : ٤٧٣

المستشرقين مفكرين أحراراً[١] ، وما هم بأحرار — كما اتضح لنا — فهم يخلعون عقائدهم القديمة السوية ليربطوا أنفسهم بنحل غريبة ومذاهب شاذة بحكم الدوافع المختلفة التى شرحنا أمرها فى هذا الفصل .

بيد أن المجتمع الإسلامى لم يكن معرضا لتأثير هذا التيار الخطر وحده ، وإلا صار إلى الانحلال السريع ، ولكن كان يؤثر فيه تيار آخر قوى غلاب ، مناقض للتيار الأول ، وهو تيار الزهد وتقوى الله والإيمان القوى الراسخ . وسنتناول فيما يلى تطور هذا التيار فى الشعر العربى منذ ظهوره فى أوائل القرن الثانى كاتجاه جديد من اتجاهات الشعر العربى فى هذا العصر .

## الزهد

هل كان أول ظهور الزهد فى القرن الثانى حقًّا كموضوع جديد من موضوعات الشعر العربى ، أم تراه كان اتجاهاً قديماً فى الشعر ظهر بصورة بدائية ساذجة ثم نما وزكا عوده فى القرن الثانى ؟

إن المستشرق كارلو نلينو يعتبر الزهد من موضوعات الشعر الجاهلى[٢] كمايعتبر عدى بن زيد العبادى النصرانى من الشعراء الزهاد إذ يقول : إن دينه حمله مراراً عديدة على اعتبار زوال أمور الدنيا كلها وذكر ما هو قريب من الزهد فى بعض قصائد لطيفة فقال مثلا بلسان حال المقابر :

مَن رآنا فَلْيُحَدِّثْ نَفْسَهُ ... أنَّهُ مُوفٍ على قَرْنِ زَوالِ
وصُروفُ الدَّهْرِ لا يَبْقَى لها ... ولِما تَأْتِى بِهِ صُمُّ الجِبال
رُبَّ رَكْبٍ قد أناخُوا عِنْدَنا ... يَشْرَبونَ الخَمْرَ بالماءِ الزّلال
والأباريقُ عليها فَدَمٌ ... وجِيادُ الخَيْلِ تردى فى الجِلال
عَمَروا دَهْرًا بِعَيْشٍ حَسَنٍ ... آمنى دَهْرِهم غَيْرِ عِجالِ

(١) انظر : العربية ليوهان فك ٩٩ ، ٢٩١ : A Literary History of the Arabs
(٢) تاريخ الآداب العربية : ٧٨ .

ثم أضحوا عَصَفَ الدَّهْرُ بِهِمْ وكذاك الدَّهْرُ يُودى بالرِّجال
وكذاك الدَّهْرُ يَرمى بالفَتَى فى طِلابِ العَيْشِ حالاً بعدَ حال[١]

ويعلق نلينو على هذا الشعر قائلا : « فظاهر ما فى هذا الشعر من مشابهة زهديات بعض الشعراء الإسلاميين لا سيما أبى العتاهية ، فليس من البعيد أن شعر عدى بن زيد ومن سلك منهجه من القدماء صار أنموذجاً للمتأخرين فى وصف فناء الأمور الدنيوية وذكر عواطف الزهد الناشئة عن اعتباره[٢] » .

ولا أدرى فى الحقيقة كيف يمكن اعتبار مثل هذا الشعر شعراً فى الزهد وهو لا يتضمن غير فكرة عابرة عن موت الناس وزوالهم بعد أن كانوا ، وملاحظة تغير الزمن ودورانه بالناس . وإذا افترضنا صحة الأبيات ورجعنا إلى شعر عدى لنستخرج ما يمكن أن يكون مشابهاً لها وجدنا له بيتين فى صدر إحدى قصائده يقول فيهما :

لَيْسَ شَىْءٌ على المَنُونِ بِباقِ غيرَ وَجْهِ المُسَبَّحِ الخَلَّاقِ
إنْ نَكُنْ آمنين فاجأنا شَرٌّ مُصِيبٌ ذا الود والإشفاقِ

ونجد له أيضا قصيدة تدور حول المعنى الذى أشرنا إليه ، والتى يقول فيها :

أيُّها الشَّامِتُ المُعَيِّرُ بالدَّهْرِ أأنت المُبَرَّأُ المَوفورُ
أم لديكَ العَهْدُ الوثيقُ مِنَ الأيَّامِ بل أنْتَ جاهِلٌ مَغْرورُ
مَن رأيت المنون خَلَّدْنَ أم مَن ذا عليهِ مِنَ أنْ يُضام خَفيرُ
أيْنَ كِسرى كسرى الملوكِ أنو شروان أم أيْن قبلَهُ سابورُ
وبنو الأصفر الكرام ملوك الروم لم يَبْقَ مِنهمُ مَذْكورُ
وأخو الحَضْرِ إذ بَناهُ وإذ دِجْلَةُ تُجْبَى إليهِ والخابورُ
شادَهُ مَرْمَرًا وجَلَّلَهُ كَلْسًا فَلِلطَّيْرِ مِنْ ذُراهُ وكُورُ
لم يهبه رَيْبُ المَنونِ فبادَ المُلْكُ عَنْهُ فبابُهُ مَهجور[٣]

---

(١) الأغانى ٢ : ١١٢ .
(٢) تاريخ الآداب العربية : ٧٤ .
(٣) الأغانى ٢ : ١٣٥ .

هذه هي الأمثلة التي نجدها في شعر عدي بن زيد العبادي والتي يريد نلينو اعتباره من أجلها رائداً للشعر الزهدي في الأدب العربي ونموذجاً احتذاه أبو العتاهية وأضرابه ، مع أن المنطق العلمي لا يؤيد ذلك . فعدي بن زيد — كما هو واضح من شعره — لم يتعد فكرة زوال الناس وتغير الأزمان والأحوال ، وهذه الفكرة نجدها عند أي شاعر قديم أو حديث لأنها فكرة عادية ساذجة لا تنبني عليها فلسفة في الزهد ، وإن كان الشعراء الزهاد يستخدمونها ضمن أفكار كثيرة أخرى كوسيلة لتذكير الناس بما كان من أمر أسلافهم الذين بلغوا في الحياة أقصى ما يتمنون ، ثم طواهم الموت فكأنهم ما كانوا . وعلى النقيض من فكرة نلينو نجد شوقي ضيف يذهب إلى أن الزهد نشأ نشأة إسلامية خالصة فقد دعا إليه القرآن الكريم ودعت إليه السنة النبوية ، ولكنه في عهد الفتوح دخلته عناصر أجنبية كثيرة على رأسها عناصر مسيحية من تلك التي كانت في العراق والشام ومصر . وحركة الرهبنة في المسيحية وما يتصل بها من زهد معروفة ، وقد كان لها أثرها في اتساع هذه النزعة لا في وجودها ولا في تنشئتها ولكن في نموها وازدهارها[1] » .

وحين يتتبع شوقي ضيف حركة الزهد في العصر الأموي يلاحظ أن أهم إقليم انتشرت فيه هذه الموجة هو إقليم العراق، وأنه قد تأثر فيها بعناصر أجنبية حتى إننا نرى قتادة أحد زهاده ينقل عن التوراة ، كما نرى الشعبي أحد عباده ينقل عن عيسى ابن مريم . وهو يرجح أن يكون السبب في ذلك اتصال العراق بالرهبنة المسيحية[2] .

ويرى شوقي ضيف أيضا أن حركة الزهد قد نشطت في العصر الأموي للأسباب التي ذكرها ، ونظراً لكثرة الحروب في عهدهم وما تجره الحروب دائماً من آثار تلجئ الناس إلى الزهادة ، ونظراً كذلك لظلم حكامهم وولاتهم ، ومع الظلم يشعر الناس بضرورة التجائهم إلى الله لينجيهم مما هم فيه ، وإلى الدين يستمدون منه الصبر وقوة الاحتمال . وقد دلل الكاتب على قوله بما لاحظه من وجود آثار قوية لحركة

(١) التطور والتجديد في الشعر الأموي : ٣٤ .
(٢) المصدر نفسه : ٣٥ .

الزهد فى الشعر الأموى حتى فى شعر الفرزدق المشهور بفسقه[١] . وهو يقول فى موضع آخر : « لا نبالغ إذا قلنا إن كثيراً من صفحات الشعر الأموى طبع بطابع دينى ، ويضرب لذلك مثالا من شعر الطرماح ، إذ يقول :

كلُّ حَىٍّ مُسْتَكْمِلٌ عُدَّةَ العُمْرِ ومُودٍ إذا انقضى عَدَدُهْ
عجبًا ما عجبتُ للجامع المالَ يُباهى بِهِ وَيَرْتَفِدُهْ
ويُضيعُ الذى يصيِّره اللهُ إليهِ فليسَ يَعْتَقِدُهْ
يومَ لا ينفع المخوَّلَ ذا الثَّرْوَةِ خُلّانُهُ ولا وَلَدُهْ
يَوْمَ يُؤْتى به وخَصماه وَسْطَ الجنِّ والإنس رجلُهُ ويَدُهْ
خاشِعَ الصَّوْتِ ليس ينفعه ثَمَّ أمانيُّه ولا لَدَدُهْ
قل لباكى الأموات لايَبْكِ للناس ولا يَسْتَنِعْ به فَنَدُهْ
إنما النَّاسُ مثل نابتَةِ الزَّرْعِ متى يأْنِ يأْتِ مُحْتَصَدُهْ[٢]

ونحن فى الحقيقة نلاحظ فى هذه الأبيات أفكاراً جديدة فى الزهد ، ما كان يستطيع أن يصل إليها شعر عدى وأضرابه . فانقضاء عمر الإنسان أمر مقرر حتمًا ولكنه مرهون بإرادة الله ، وجامع المال المتكثر به ، والمتقوى بكثرة الولد يجب عليه أن يذكر يوم لا ينفعه المال أو البنون ، ولا يجزيه إلا عمله الصالح حيث تشهد عليه رجله ويده . والموت حق على كل إنسان فالحياة لا بد أن تصل إلى غاية محددة تنتهى عندها ، ولابد للإنسان أن يتقبل هذه الحقيقة كسنة من سنن الوجود لا بد أن يخضع لها ولا يستهولها ، أو يجزع عند حدوثها ، والذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون . هذه هى الأفكار التى تضمنتها أبيات الطرماح — كما تستبين لنا — وهى تفترق افتراقاً واضحاً عن أبيات عدى بن زيد كما تتضح فيها العناصر الإسلامية وضوحاً تامًّا . بل إن هذه الأفكار جميعها مأخوذة من آيات القرآن

---

( ١ ) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٣٨ ونلاحظ أن أغلب أسباب نشاط حركة الزهد فى القرن الأول قد سبق أن ذكرها نكلسون فى كتابه ( التصوف الإسلامى وتاريخه ) وقد أثبتناها فى حديثنا عن التأثير الاجتماعى فى الباب الأول .

( ٢ ) المصدر نفسه : ٤٢ .

الكريم . ونحن وإن كنا نتفق مع شوقى ضيف فى أكثر من موضع فى حديثه عن نشأة الزهد وظهوره فى الشعر الأموى ، إلا أننا نرى أن مثل هذه الأشعار التى ظهرت فى القرن الأول ليست هى الشعر الزهدى الذى ظهر فى القرن الثانى ، وأنها تختلف عنه اختلافاً جوهرياً لا يمكن التغاضى عنه ، بحيث يمكننا أن نعتبر هذا الشعر الذى توجد فيه عناصر من الزهد والتقوى والإيمان والذى ظهر فى القرن الأول ، إرهاصاً للشعر الزهدى الذى برز فى القرن الثانى وكان اتجاهاً جديداً من اتجاهات الشعر العربى .

وأول حقيقة ينبغى التنبه إليها أن الزهد فى القرن الثانى إنما هو مذهب له خصائص معينة وله أصول وعناصر يرتكز عليها ، وليس مجرد ميل فطرى إلى الزهادة وتقوى الله ، أو حالة من حالات الإيمان يصورها الشاعر ، كما يصور أى شعور ينتابه أو يعرض له . إنه فكرة عميقة يعتنقها الشاعر فتتغلغل فى كيانه ويتلبس بها شعره ، فلا يكاد يصور الشاعر سواها من أحاسيس النفس ، أو من الصور التى تقع تحت بصره ، ولا يكاد ينحرف عنها إلى غرض من أغراض الشعر التى يخوض فيها الشعراء أجمعون .

والحقيقة إن الميل إلى الزهد فى المجتمع الإسلامى تجلى فى العراق منذ عهد الأمويين ، إذ كان مرتبطاً بالثورة على السلطة الحاكمة. وربما كان بدء ذلك فى أيام عثمان بن عفان نفسه . وقد وجد فى العراق منذ القرن الأول الهجرى كثير من النساك الذين أطلق عليهم اسم ( العباد ) مثل معضد بن يزيد العجلى ، والربيع بن خثيم الكوفى . ويقول جولد زيهر إن انتشار الإسلام ، وخاصة فى الشام والعراق ومصر أفسح للنفوس المتعطشة هذا المجال الروحى ، وخاصة بعد أن تيسر لها اكتساب تجارب فى هذا المجال من مخالطة المسيحيين[١] . ويرى جولد زيهر فى الوقت نفسه أن تأثير البوذية فى حركة الزهد الإسلامى فى القرن الثانى واضح كل الوضوح فيقول : « فى القرن الثانى حينما بذل المترجمون جهوداً عظيمة فى نقل الكتب الأعجمية لإغناء اللغة العربية ، نقلت بعض المؤلفات البوذية إلى الأدب العربى ، ومن ذلك ترجمة عربية معدلة لكتاب « بيلا وهر وبوداسف » وكذلك « كتاب البد » . وفى المجالس الخاصة للأدباء والمثقفين ، وهى مجالس كانت تجمع أفراداً يمثلون مللا دينية متباينة يتبادلون

---

( ١ ) العقيدة والشريعة فى الإسلام : ١٣١ .

الرأى فيها فى حرية وانطلاق ، لم تكن لتخلو ممن يعتنق السمنية وهى نحلة بوذية من نحل الهند[١]» . ولهذا يرى جولد زيهر أن ( الفكرة الدينية المسماة بالزهد التى صادفت الإسلام السنى ، والتى لا تتفق مع السمات المألوفة التى نعرفها فى التصوف الإسلامى تكشف عن آثار قوية تدل على تسرب المثل الأعلى للحياة عند الهنود إلى الإسلام[٢]) .

والحقيقة إن جولد زيهر هو من أوائل الباحثين الذين لاحظوا تأثير العناصر الهندية فى حركة الزهد فى القرن الثانى[٣] . أما تأثير العناصر المسيحية فقد لاحظه من قبل ڤون كريمر ، إذ قرر أن المسيحية أدت إلى نمو عناصر الزهد[٤] . وكذلك بروكلمان فى حديثه عن أبى العتاهية[٥] . ونكلسون فى حديثه عن نشأة التصوف[٦] ونحن وإن كنا نؤمن بأن حركة الزهد فى المجتمع الإسلامى نشأت بدوافع إسلامية محضة وتحت ظروف موجودة بالفعل فى ذلك المجتمع ، إلا أننا لا نستبعد وجود تأثيرات مختلفة فى حركة الزهد مسيحية أو بوذية ، تسربت مع حركة التقاء الثقافة العربية بالثقافات الأجنبية المتباينة . ومع ذلك فما أصدق « جيوم » إذ يقول : ( وتساؤلنا إلى أى حد كان المتصوفة متأثرين بعوامل ودوافع خارجة عن الإسلام أمر لا أهمية له ، فالمؤكد أن الإسلام نفسه بعقيدته وصومه وذكره كان أساس حياتهم[٧] )

والواقع إن حركة الزهد التى ظهرت آثارها فى الشعر العربى فى القرن الثانى لم تكن متصلة بدوافع دينية فحسب كما يرى ڤون جرونباوم[٨] ، ولكنها كانت نتيجة دوافع مختلفة تحث على وجودها إلى جانب الدوافع الدينية . حقيقة إن الدافع الدينى كان

---

( ١ ) العقيدة والشريعة : ١٤١ .

( ٢ ) المصدر نفسه : ١٤٢ .

( ٣ ) أوليرى لاحظ هذا التأثير أيضاً عند حديثه عن إبراهيم بن أدهم ، وهو يقول إن سيرته كما وصلت إلينا تشبه سيرة غوتاما بوذا ويعلل ذلك بأن المسلمين قد وتقوا على هذه السيرة فى مرو حيث انتشرت الثقافة البوذية . ( مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب : ١٩٨ ) .

( ٤ ) الحضارة الإسلامية : ١٢٠ .

( ٥ ) تاريخ آداب اللغة العربية ( الترجمة العربية ) ٢ : ٣٥ .

( ٦ ) التصوف الإسلامى وتاريخه : ٣ .

( ٧ ) الإسلام : ١٣٨ .

( ٨ ) دراسات فى الأدب العربى : ٤٠ .

أساساً فى حركة الزهد يتمثل فى أولئك الذين اتقوا الله حق تقاته واستشعروا تفاهة هذه الحياة الدنيا فلم تشغلهم زخارفها وزينتها ، وعكفوا على أنفسهم يطهرونها من أدران الحياة المادية ، ويصفونها من شوائبها ، متطلعين إلى رى ظمئهم لله عن طريق التجربة الروحية الصافية ، لا عن طريق الاستدلال العقلى والبحث المنطقى المعقد[١].

وقد وجد أغلب أولئك النساك الذين أطلق عليهم اسم ( العباد ) فى العراق كما ذكر جولدزيهر ، وفى البصرة بالذات فيما يبدو لنا من استعراض أسماء المتصوفة. وقد أشار إلى ذلك « جب » حين أرجع أصول شعر أبى العتاهية إلى زهاد البصرة وواعظيها[٢] .

وفى كتاب الفهرست لابن النديم وحلية الأولياء لأبى نعيم ، وصفة الصفوة لابن الجوزى ، وغيرها من الكتب التى اهتمت بذكر النساك والمتصوفة ، نجد عشرات من الأسماء الذائعة فى الزهد والتصوف — ذكرنا بعضها فى الحديث عن مجتمع القرن الثانى فى الباب الأول — تصور لنا مدى أهمية تيار الزهد فى هذا القرن الذى شهد تحول حركة الوعظ إلى زهد حقيقى ثم إلى تصوف وتجرد[٣] كان أساساً لفرق الصوفية التى أتت بعد ذلك . فمنذ ظهر فى أواخر القرن الأول الحسن البصرى وكان يتخذ مجلسه فى مسجد البصرة ويلقى فيه مواعظه وحكمه وقصص الصالحين من عباد الله فتنعطف حوله القلوب المؤمنة ، حتى لربما استحال مجلسه إلى مجلس ذكر يتردد فيه ذكر الله فى إيمان صادق وحرارة يقين . منذ ذلك الوقت اشتدت الحركة المضادة لتيار المجون والزندقة فظهر عديد من الزهاد والمتنسكين الذين تجردوا لله وهجروا زخرف الدنيا ، على تفاوت بينهم فى درجات الزهادة والانفصال الروحى عن الحياة المادية ، فنجد فى القرن الثانى رياح بن عمرو القيسى الذى لم يكن يعرف غير البكاء والتهجد والتضرع والصراخ من أعماق الهاوية إلى الله ، ويُرى دائماً هائماً بين المقابر ، حتى إذا جن الليل وضع فى عنقه غلاً من حديد ثم أخذ يتضرع ويبكى حتى الصباح[٤] .

---

( ١ ) يقول نيكلسون إن إدراك الصوفية الأولين المستولى عليهم للخطيئة ، تصحبه الرهبة من يوم القيامة وعذاب النار ، تلك الرهبة التى صورت فى القرآن تصويراً حياً دفعتهم إلى أن يجدوا فى الهرب من الدنيا ( الصوفية فى الإسلام : ٤ ) .

( ٢ ) Arabic Literature, Introduction : ٤٣

( ٣ ) يرى نيكلسون أن متصوفة القرن الثانى ظلوا على مذهب أهل السنة ملتزمين قواعد الشرع وأن تصوفهم لم تكن فيه صفات بارزة يمتاز بها ولا وجهة نظر خاصة ، بل هم وقفوا فى منتصف الطريق بين الزهد والتصوف ، وربما كان أفضل وصف يعبر عن موقفهم هو وصفهم بالرضا . ( فى التصوف الإسلامى وتاريخه : ٧٠ ) .

( ٤ ) شهيدة العشق الالهى : ٥ .

وإبراهيم بن أدهم الذى كان يقول : (الحر من خرج عن الدنيا قبل أن يخرج منها)[١] . ونجد كذلك من زهاد القرن الثانى ومتصوفيه أبا سليمان الدارانى ، والفضيل ابن عياض ، ووهيب بن الورد ، وعبد العزيز بن سليمان الراسبى الذى كان يطلق عليه اسم (سيد العابدين)[٢] . ونجد أيضاً محمد بن سيرين ، وهرم بن حيان ، وعلقمة الأسود ، وإبراهيم النخعى ، ومحمد بن واسع ، وعطاء السلمى ، وسفيان الثورى ، وثابت البنانى ، وإبراهيم التيمى ، وابن السماك ، وصالح المرى ، ويحيى بن معاذ الرازى — وكان من العباد الزهاد المتهجدين كما يقول ابن النديم — وبشر بن الحارث الذى يقال له أيضا بشر الحافى[٣] ، وشقيق البلخى ، والحارث بن أسد المحاسبى وعشرات غيرهم من الزهاد والمتصوفين الصادقين[٤] . بل نجد فى هذا القرن أيضا عدداً كبيراً من النساء الزاهدات القانتات اللائى تجردن لله وعكفن على العبادة والتهجد، نجد منهن الزاهدة المشهورة رابعة العدوية، كما نجد ريحانة ، وحيونة، ورابعة أو رابعة الشامية ، وسلمونة ، وميمونة ، وأخوات بشر الحافى : مضغة ، مخة ، زبدة، وغيرهن كثيرات[٥] .

وما قاله جولد زيهر من أن المتصوفين قد بدأوا يرتبطون فى جماعات شيئاً فشيئاً منذ عهد بعيد حوالى عام ١٥٠ هـ ، وذلك فى منازل خاصة وصوامع منعزلة حيث يعيشون بعيداً عن جلبة الدنيا وضجيجها وفق مثلهم النفسية العليا[٦] — حقيقة لا شك فيها ، فأول رباط صوفى أنشىء كان فى حدود التاريخ الذى ذكره جولد زيهر فى عبادان القريبة من البصرة حيث اجتمع فى هذا الرباط تلامذة الزاهد الكبير عبد الواحد بن زيد وانقطعوا عن الحياة متجردين لعبادة الله والوصول إلى نهج الحق[٧] . وقد مدح أبو العتاهية زهاد عبادان هؤلاء بأبيات مثبتة فى ديوانه[٨] .

---

(١) شهيدة العشق الالهى : ١٩ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٤ .

(٣) أنظر طبقات الصوفية : ٣٤ .

(٤) أنظر : الفهرست لابن النديم ، حلية الأولياء لأبى نعيم ، وصفة الصفوة لابن الجوزى .

(٥) أنظر : صفة الصفوة ٢ : ٢٩٤ .

(٦) العقيدة والشريعة : ١٤٥ .

(٧) شهيدة العشق الإلهى : ٣٢ .

(٨) ديوان أبى العتاهية : ٢١٨ .

ولكن هذا الدافع الديني الذى كان أساساً فى حركة الزهد لم يكن وحده بطبيعة الحال ، بل لقد اختلط بعوامل سياسية واجتماعية وربما اقتصادية أيضا . فما لا شك فيه أن نشأة الأحزاب السياسية وتطاحنها المرير الذى شهده القرن الأول ، والذى امتد إلى القرن الثانى أيضا ، كان من الأسباب التى دفعت عدداً من الناس إلى التماس النجاة بعيداً عن هذا الصراع السياسى ، فلم يجدوا موئلا خيراً من الدين يلوذون به ويقصرون أنفسهم عليه . ثم كان لظهور الدولة العباسية التى ترتكز على فكرة دينية أثر كبير فى انتعاش الحركة المذهبية وظهور العقائد والنحل المختلفة ، وهنا شهد القرن الثانى صراعاً من نوع آخر دفع عدداً من المتقين إلى الاعتزال بعيداً عنه ، محافظة منهم على عناصر إيمانهم ، فكان ما رأينا أيضا من نمو حركة الزهد وازدهارها فى خلال القرن الثانى . وقد لاحظ ڤون جرونباوم أنه كان من نتائج قيام الدولة العباسية جيشان الشعور الدينى ، ولهذا ثبتت للدين مكانته كموضوع ثابت من موضوعات القصيد الشعرى ، إذ أصبح كل امرئ عند ذاك لا يستغنى زاده الروحى بأى حال عن قدر — وإن قل — من الورع والتقوى[1] .

ولا شك أن التطور الاجتماعى الذى حدث فى القرن الثانى كان له أثر خطير فى تيار الزهد وتطوره . فشيوع تيار اللهو والمجون والزندقة ووجود فوارق واضحة بين الطبقات الاجتماعية فى ذلك العصر ، كان لابد أن يوجد حركة عكسية مضادة تعكف على تقوى الله وتقصر نفسها على العبادة ، وتحتقر المال وزخرف الدنيا وزينتها . ولا شك أن الذى ساعد على وجود هذه الحركة المضادة ظهور طائفة القصاص فى المجتمع الإسلامى الذين كانوا يقصون على الناس فى المساجد أساطير الأولين ، وسير الأولياء والصالحين ، ويستخلصون منها العبر والعظات ليردوا إلى الناس عناصر إيمانهم فى هذا المجتمع ، الذى زعزع الشك أركانه والذى غزته المذاهب والنحل والآراء والثقافات الأجنبية ، والذى يحاول أعداؤه من الشعوبيين هدمه ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا . ولهذا يقول كاتب دائرة المعارف الإسلامية إن فكرة الزهد اتسعت من عهد الحسن البصرى ثم استقرت فيما بعد بين القرنين الثانى والثالث[2] . بل يرى نيكلسون أن الحسن البصرى يمكن اعتباره مؤسسا لمدرسة البصرة

---

(١) حضارة الإسلام : ١٥٩ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) : مادة الزهد .

فى الزهد والتصوف وأنه يعد فى نظر الصوفية واحداً منهم، وهم محقون فى ذلك لأن الحسن البصرى كان ينزع إلى حياة روحية خالصة فى عبادته غير قانع بمجرد الصور الشكلية فى أدائها[١] .

ثم إننا نجد طوائف الزهاد الذين تحدثنا عنهم من قبل لم يمارسوا الزهد بطريقة نظرية فحسب تبعاً لميلهم الطبيعى ، ولكنهم بدأوا يجعلون منه علماً واسعاً ويؤلفون فيه الكتب التى تحدد طبيعته مثل « كتاب المريدين » الذى ألفه يحيى بن معاذ الرازى المتوفى عام ٢٠٦ هـ ، ومثل « كتاب الزهد » الذى ألفه بشر بن الحارث المتوفى عام ٢٢٧ هـ[٢] .

ويقول نيكلسون إن أقوال بعض زهاد القرن الثانى فى صميم التصوف النظرى فى معانيها وعباراتها ، مثل أقوال أبى سليمان الدارانى ومعروف الكرخى[٣] .

ولم يكن الوضع الاقتصادى للجماعة الإسلامية بعيداً عن التأثير فى حركة الزهد فالفروق الواضحة بين الطبقات الاجتماعية أوجدت طبقة فقيرة بائسة لم تكن تستطيع شيئاً إلا أن تقنع بالكفاف من الرزق معتصمة بتقوى الله . وربما كان سوء توزيع الثروة أوضح فى البصرة منه فى أى مكان آخر ، وهذا هو السر فى كثرة الزهاد بها . ثم إن تدفق الثروة على طبقات معينة فى المجتمع الإسلامى من التجارة أو من الفتوحات أو ما أشبه ، أشاع الترف والإباحة وطلب اللذة المحرمة فى المجتمع كما بينا فى الباب الأول . وفتح الباب على مصراعيه أمام الشهوات والإلحاد . ولهذا كان من الضرورى أن توجد فئة تنعى على هذه الحياة الشاذة وترى مثلها الأعلى فى الفضيلة الإنسانية ، وفى تجرد النفس من الشهوات ، والبعد عن مصادر الإغراء والفتنة .

ويرى محمد جابر عبد العال أن بعض الزنادقة من الغلاة الخطابية أو من غيرهم أخفوا نفسهم تحت مظهر الزهد . وهو يظن أن تحول الأدب فى بيئة الكوفة من المجون إلى الزهد كان من أثر السياسة العنيفة التى اتبعها العباسيون مع الزنادقة . ويقول فى ذلك : ( كان من أثر السياسة التى انتهجها بنو العباس أن اختفت فى الكوفة تلك الصراحة التى جعلت الشاعر يلائم بين شعره ونفسه ، وأخذ الأدب يتلون ليرضى

---

(١) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : ٣ .

(٢) الفهرست ٢١٠ ، ٢١١ .

(٣) فى التصوف الإسلامى وتاريخه : ٥ .

طبقة الحاكمين . . . ولبس الأدب ثوب الخداع وانتقل من التعبير عن اللذة واقتحام الحرام إلى الدعوة إلى التقشف والزهد ، ولكنه تقشف وزهد لا يصوران نفساً آثرت الباقية على الفانية ، وإنما يصوران مذاهب اتخذت هذا اللون من الحياة لتخدع الناس عن حقيقة أمرها وما تبطن من بغض وكراهية للإسلام . . وكان يحمل لواء هذا الأدب الخداع أبو العتاهية)[1] . وأعتقد أننا لسنا فى حاجة لتبيان ما فى هذا الكلام من مغالطة وغلو لأن الشعوبيين والزنادقة لم يتحرزوا قط من المجاهرة بمذهبهم وعقائدهم والإعلان عنها فى شعرهم . ولم يكن لشدة العباسيين فى تقصى الزنادقة وتعقبهم هذا التأثير الخطير الذى يتصوره الكاتب . ثم لماذا يلجأ الزنادقة إلى التهرب من الزندقة خشية القتل متخذين الزهد سبيلا لهذا التهرب ؟ ألا يكفيهم التخلى عن المجاهرة بالزندقة أو المظاهرة بتقوى الله والتمشى مع عقيدة المسلم الصحيحة ؟ أما إن أبا العتاهية قد حمل لواء هذا النوع من الخداع فهذا ما سنتناوله فيما بعد بالتحليل والدرس .

وأخيراً فإن وجود تيار الزهد المضاد لتيار المجون فى بيئة الكوفة وفى غيرها كان — كما ذكرنا من قبل — المنطق الطبيعى لتطور الأشياء . وهو ليس حدثاً غريباً يستدعى أن نتأول له بأنه كان تقية من السلطان أو ما أشبه . وقد سبق لنا أن بينا فى الفصل الأول ظهور حركات اجتماعية هدفها إيقاف تيار اللهو والمجون والقضاء على أسباب الفتنة والخلاعة فى المجتمع الإسلامى، مثل حركة الدريوش وحركة سهل بن سلامة.

ولعل أول شعر وصلنا يعبر عن اتجاه الزهد فى القرن الثانى هى تلك المقطوعات الدينية العميقة التى شدت بها رابعة العدوية منذ أوائل هذا القرن . وهى مولاة آل عتيك ، ولدت فى البصرة عام ٩٥ هـ فشهدت فى هذه المدينة — وهى بعد طفلة — ألواناً من الصراع السياسى والمذهبى ، كما تأثرت حياتها بهذه الفوارق الاجتماعية الخطيرة التى كانت تفصل بين الطبقات فى البصرة . ويقول الرواة إنها ولدت فى أسرة فقيرة رقيقة الحال ، فذاقت الطفلة من مرارة الفقر الشيء الكثير ، ثم تقلبت بها الأحوال وجرفها تيار اللهو والمجون حيناً من الدهر ،حتى أفاقت روحها مما غشيها من إثم ، وتجلت تلك الصحوة فى اعتزالها الحياة والناس ، وعكوفها على نفسها تنشد

---

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ١٢٨ .

الاتصال الروحى بالله . ولم تكن رابعة مجرد متنسكة زاهدة شأن(العباد) الذين تحدثنا عنهم، ولكنها تعتبر من أوائل الصوفيين الذين اختاروا لحياتهم الشظف والحرمان ليطهروا نفوسهم من شوائب الحياة المادية فتصفو وتستجيب للاتصال الروحى بالمعشوق وهو الله[١] .

ويقول عبد الرحمن بدوى : « إن رابعة تنتسب إلى الجيل الأول من الصوفية المسلمين الحقيقيين الذين أشاعوا فى التصوف روحاً جديدة كل الجدة على التطور العام للحياة الروحية فى الإسلام »[٢] وقد حاول الباحث من خلال الكتابات المتناثرة التى وصلتنا عن رابعة، والتى اختلطت إلى حد كبير بأخبار رابعة أخرى أو رابعة فى بعض الأقوال وكانت زاهدة مقيمة فى الشام ــ حاول أن يستخلص عناصر مذهبها الصوفى ، وقد تبين له أن هذا المذهب قد مر بتطورات كثيرة ، وأن الجديد فيه الذى ربما صار أساساً للصوفية فيما بعد ، هو التجرد والعزوبة[٣] . وغاية ما وصلته الحياة الروحية عند رابعة بلوغها الذروة من التجريد والتسامى عن كل ما هو حسى ، كما يقول الكاتب نفسه[٤] . ولا شك أنه كان من أسس مذهب رابعة الزهدى الاستغراق فى حب الذات الإلهية ، وهو مبدأ ربما كان جديداً فى التصوف ، ورابعة هى التى أحدثته ، وربما كان مقرراً عند جماعة الزهاد الذين عاصروا رابعة أو عاشوا قبلها بقليل . وعلى أية حال فقد كان واضحاً شعر رابعة ذلك الحب الجارف القوى الذى يملك عليها زمام نفسها والذى كانت تكنه للذات الإلهية كما فى قولها :

أُحِبُّكَ حُبَّيْنِ : حُبَّ الهوى ... وحُبًّا لأَنَّكَ أَهْلٌ لِذاكا
فأَما الذى هو حُبُّ الهوى ... فَشُغْلى بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِواكا
وأما الذى أنتَ أَهْلٌ لَهُ ... فَكَشْفُكَ للحُجْبِ حتَّى أراكا
فلا الحَمْدُ فى ذا ولا ذاكَ لِى ... ولكِنْ لكَ الحَمْدُ فى ذا وذا كا[٥]

---

(١) انظر دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) : رابعة العدوية .
(٢) شهيدة العشق الإلهى : ١٠ .
(٣) شهيدة العشق الالهى : ٥٩ .
(٤) المصدر نفسه : ٨٧ .
(٥) المصدر نفسه : ٦٤ .

ويجيء بعد رابعة العدوية فى تاريخ الشعر الزهدى فى القرن الثانى أبو العتاهية أو أبو الشعر الدينى فى الأدب العربى بحق . وأبو العتاهية لقب له غلب عليه ولكن اسمه إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان وهو مولى عنزة[١] وليس عربى الأصل كما فهم بعض المستشرقين مثل هوار ونكلسون[٢] . وربما كان اسم بلدته التى ولد فيها وهى ( عين التمر ) هو الذى أوحى لهم بعروبة أصله باعتبار أن عين التمر فى الحجاز ؛ ولكنها على التحقيق اسم آخر لبلدة تقع فى العراق بالقرب من الكوفة[٣] .

أما لقب أبى العتاهية فيقال إنه لصق به لأنه كان يحب الشهرة والمجون والتعته ، وعلى أية حال فإن نشأة أبى العتاهية فى الكوفة ، وهى على ما صورنا كانت مركزاً لتيار اللهو والمجون فى المجتمع الإسلامى ، وفيها جماعات من الشعراء يتخذون المجون ديناً لهم وأساساً فى حياتهم ، كل ذلك أثر فى نفس أبى العتاهية ، وبخاصة لأنه كان من أسرة فقيرة دفعت به إلى الحياة العملية فى وقت مبكر من حياته ليكسب قوته ، فاختار أن يبيع الفخار فى الكوفة[٤] .

ويبدو أن انغماس أبى العتاهية فى الإثم بعد أن عاش فترة من حياته فى لهو ومجون وعبث ، قد جعل نفسه تعاف هذا النوع من الحياة ، تماماً كما حدث فى نفس رابعة العدوية . ولا أشك فى أن عناصر الإيمان وتقوى الله لابد أنها كانت موجودة بصورة قوية فى نفس كل منهما ، بل فى نفس كل زاهد تحيط به المؤثرات العنيفة والعوامل القوية فتجعله ينحرف إلى المجون واللهو . ولكنها تكون بمثابة غشاء رقيق يستر الإيمان العميق ولا يذهب به أو هى كالضباب تغشيه ولا تمحوه حتى إذا حانت لحظة الصحو — وتكون فى الغالب إثر حادثة معينة ربما كانت تافهة إلى حد بعيد — ينقشع هذا الضباب ويزول الغشاء . وتبدو عناصر الإيمان راسخة قوية . قد زادتها تجارب الحياة رسوخا وقوة ، وعمقتها أحداث الزمان فصارت تتسع لنفس صاحبها بحيث يصبح جزءاً منها بعد أن كانت جزءاً منه . ويرى محمد خلف الله أن وراء زهد أبى العتاهية وتحوله من تيار اللهو والمجون إلى الإيمان وتقوى الله

---

( ١ ) الأغانى ٤ : ١ .

( ٢ ) A literary History of the Arabs : ٢٩٦ ، Litterture Arabe : ٧٤

( ٣ ) انظر أمراء الشعر فى العصر العباسى : ١١٣ .

( ٤ ) الأغانى ٤ : ١ ، ٣ .

عاملين رئيسيين : أولهما : إحساسه الدفين بضعة أصله ونقصه ، وهذا الإحساس النفسي حمله على أن ينادي بأن التقوى هي العز والكرم كما في قوله :

دَعْنِي مِنْ ذِكْرِ أَبٍ وجَدٍّ ونَسَبٍ يُعْليكَ سُوَرَ المَجْدِ
ما الفَخْرُ إلا في التُّقى والزُّهْدِ وطاعةٍ تُعطي جِنانَ الخُلْدِ[١]

والعامل الثاني : حبه لعتبة الذي صهر مشاعره وكان بلا أمل فصار بذلك حرماناً جديداً أضيف إلى أسباب تنسكه ، ويرى خلف الله أن صدمته في حبه لعتبة هي نقطة التحول الحقيقية في حياته[٢] .

ولم يكن هذان العاملان وحدهما هما السبب في تنسك أبي العتاهية وزهادته ولكن اتصاله بالثقافات المختلفة في عصره ، وبخاصة حركة الزهد التي بدأت تأخذ طريقها في ذلك الوقت . كان له تأثير كبير في تحوله . يقول خلف الله في ذلك : ( أبو العتاهية شهد حركة الزهد والتصوف الإسلامي في مهدها ، فقبله بقليل عاش الحسن البصري ، وفي أيامه عاش إبراهيم بن أدهم ، وشقيق البلخي ، ورابعة العدوية ، والفضيل بن عياض ، كما وجد في ثقافات القرن الثاني من هندية ويونانية مدداً جديداً )[٣] ثم ماذا كانت نتيجة ذلك كله ؟ كانت نتيجته ثورة نفسية قلبت حياة أبي العتاهية من النقيض إلى النقيض ، ثورة حملته من حياة لاهية ماجنة خبيثة إلى حياة زاهدة متنسكة طاهرة. وهذه الثورة حولت تيار شعره من الموضوعات التي كانت تتفق مع حياته الأولى إلى موضوع واحد لا يكاد يحيد عنه ، وهو تقوى الله والزهد في الحياة الدنيا وما إلى ذلك . ولم تكن هذه الثورة في نفس أبي العتاهية فحسب ، أي ثورة شخصية محدودة ولكنها كانت أيضاً صدى ثورة أعم وأشمل ، أو كما وصفها خلف الله بقوله ( إذا كان تنسكه ثورة نفسه على ماضيه فإنه كان كذلك صدى لثورة أوسع منبعثة من الجانب المتدين من المجتمع ضد الخلاعة والفجور ، وربما حاول الباحث أن يقرأ فيها رد فعل لغضب الطبقات الفقيرة المحرومة على الطبقات الغنية ، فهي في هذا الفهم ثورة دينية اجتماعية اقتصادية أوحى بها

---

( ١ ) ديوان أبي العتاهية : ٦٩ .
( ٢ ) دراسات في الأدب الإسلامي : ٨٥ وما بعدها .
( ٣ ) المصدر نفسه : ٩٤ .

ضمير الفرد وضمير الجماعة وعبر عنها بيان الشاعر الشعبي أصدق تعبير )[١] .

ومما لا شك فيه أن أبا العتاهية كان لديه الاستعداد الفطرى للزهد ، وأن فقره وضعة أصله كانا من بين الدوافع القوية له على سلوك سبيل الزهادة ، كما لاحظ خلف الله . وقد ظهر بالفعل أثر هذين العاملين فى شعر أبى العتاهية بوضوح ، فكان يردد دائماً أن الإنسان لا يجب أن يفخر بحسبه ونسبه وماله ، يقول :

لا يَفْخَرُ النَّاسُ بأَحْسابِهِمْ　　　فإنما النَّاسُ تُرابٌ وَمَا

ويقول فى موضع آخر :

ولقد مَرَرْتُ على القُبورِ فما　　　مَيَّزْتُ بين العَبْدِ والمَوْلى[٢]

أما فشله فى حبه لعتبة الذى يشبهه أنيس المقدسى بفشل حب دانتى لبياتريس الذى نشأت عنه الكوميديا الإلهية[٣] فلا شك أنه كان من العوامل القوية التى دفعته إلى التنسك . وهو لا يصرح فى شعره بهذا الفشل ولكننا نلمحه لمحاً فى مثل قوله :

تَزاهَدْتُ فى الدُّنْيا وإنّى لراغِبٌ　　　أرى رَغبَتى مَمْزُوجَةً بزَهادَتِى[٤]

وقد صدق أبو العتاهية فى تصوير حالته بالضبط إذ طابق بين شعره وبين ما حدث له أيام المأمون . إذ دخل عليه فحادثه ساعة ثم قال له : يا أبا إسحق فى قلبك من عتبة شيء ؟ قال : ذهب ذاك وخرج . قال : فبقيت منه باقية ؟ قال : لا والله ! قال : فهذه والله عتبة . قال : فنظر إليها وخرج يعدو وترك نعليه[٥] .

ومما لا شك فيه أيضا تأثر أبى العتاهية بثقافات عصره وبحركة الزهد التى عاصرته ، وبحركة الوعاظ والقصاص التى انتشرت فى القرن الثانى ، حتى إن صاحبى قصة الأدب فى العالم يريان أن أبا العتاهية اتخذ شعره من منابع نثرية كمواعظ الحسن البصرى[٦] وهذا صحيح إلى حد ما وقد لاحظه الأقدمون أنفسهم ، فقد ذكروا أن أبا العتاهية أخذ قوله :

---

( ١ ) دراسات فى الأدب الإسلامى : ٩٤

( ٢ ) ديوان ابن العتاهية : ٤ .

( ٣ ) أمراء الشعر فى العصر العباسى : ١١٨ .

( ٤ ) ديوان ابن العتاهية : ٥٠ .

( ٥ ) كتاب بغداد : ١٨　　　( ٦ ) قصة الأدب فى العالم ١ : ٣٨٥ .

تَزِيدُهُ الأَيَّامُ إِنْ أَقْبَلَتْ شِدَّةَ خَوْفٍ لِتَصارِيفِها
كأنَّها فى حال إِسْعافِها تُسْمِعُهُ أوقات تَخْوِيفِها

من قول الحسن البصرى وقد سئل عن الدنيا : شغلنى توقع بلائها عن الفرح لرخائها[1] .

كذلك قول أبى العتاهية :

أبقَيْتَ مالَكَ مِيراثًا لِوارِثِهِ فَلَيْتَ شِعرِىَ ما أبْقَى لكَ المَالُ
القومُ بَعْدَكَ فى حالٍ تَسرُّهُمُ فكيفَ بعدَهم دارت بِكَ الحالُ
مَلُّوا البُكاءَ فما يَبكيكَ مِنْ أحدٍ واستحكمَ القيلُ فى المِيراثِ والقالُ

مأخوذ فيما يروى عن الحسن البصرى حيث يقول : ( يا ابن آدم أنت أسير فى الدنيا رضيت من لذتها بما ينقضى ، ومن نعيمها بما يمضى . ومن ملكها بما ينفد ، فلا تجمع الأوزار لنفسك ، ولأهلك الأموال ، فإذا مت حملت الأوزار لنفسك ولأهلك الأموال )[2]

أما تأثير الثقافة المسيحية فى شعر أبى العتاهية فقد تناوله كارل بروكلمان فى حديثه عن الشاعر قائلا إن أبا العتاهية مولع بافتتاح أبياته بلفظ أين « ولعل ذلك راجع إلى تأثير وعاظ النصارى ، كما أنه ربما لم يكن من قبيل المصادفة أن تذكرنا المعانى الشعرية فى ديوانه بنظرات الشاعر السريانى يعقوب السروجى . وربما أخذ كلاهما هذا المذهب من الوعاظ . وقد دل « رشر Rescher » فى ترجمته الألمانية لديوان أبى العتاهية على المعانى والأفكار النصرانية فى زهدياته[3] .

والحقيقة إن صلة الزهد بالتأثيرات النصرانية موضوع لهج به المستشرقون لغرض واضح فى نفوسهم ، وهو محاولة إثبات أن العناصر الروحية فى الإسلام إنما تنبع من المسيحية . وقد سبق لنا أن بينا أننا لا نستبعد وجود تأثير هندى أو نصرانى على تنمية حركة الزهد بصفة عامة ، ولكننا ننفى أن يكون الزهد العربى نابعاً من هذه المؤثرات ، والفرق كبير بين المعنيين . ثم إن هذه الدلائل التى يذكرها بروكلمان ليست قاطعة

---

( ١ ) ديوان أبى العتاهية : ١٦٩ .
( ٢ ) ديوان أبى العتاهية : ٢٣٧ .
( ٣ ) تاريخ آداب اللغة العربية ( الترجمة العربية ) ٢ : ٣٥ .

فى الدلالة على ما يدعيه . فافتتاح القصائد بلفظ « أين » إنما يضاهى ما هو موجود فى الآيات القرآنية التى تحكى لنا أساطير الأولين . كما أنه موجود فى الشعر العربى قبل أبى العتاهية . ثم ما هى هذه المعانى التى نقلها أبو العتاهية عن يعقوب السروجى؟ إننا نرى أن شعر أبى العتاهية يعتمد غالباً على معان قرآنية ، ربما ظهرت فى صياغته لها بعض التأثيرات الفلسفية التى لا بد أن يكون قد تعرض لها فى عصره .

ولعل مما يشبه هذه الناحية ما قاله جولد زيهر من أن أبا العتاهية قد تأثر بعناصر بوذية فى شعره ، وقد ناقشنا هذه الفكرة فى حديثنا عن الزندقة ، وأوضحنا أن الشعر الذى استدل به جولدزيهر على وجود هذا التأثير ، إلى جانب قلته — فهو لا يتعدى بيتين — لا نكاد نلمح فيهما هذا التأثير . وما قلناه بالنسبة للثقافة المسيحية نقوله أيضا عن الثقافة البوذية . فالتأثير الهندى ربما نمى تيار الزهد العربى ولكنه لم يوجده ، ولم يكن له منبعاً ومصدراً . ونحن لا ننكر وجود تأثير هندى فى ثقافة القرن الثانى وقد أوضحنا ذلك من قبل ، ولكن لا بأس أن نخصص حديثنا فى هذا الموضع عن التأثير البوذى . فما ذكره جولدزيهر من ترجمة بعض المؤلفات البوذية إلى اللغة العربية مثل « كتاب البد » وكتاب « بيلاوهر وبوداسف » صحيح لا شك فيه ، إذ ذكرهما غير ابن النديم . وابن النديم يصرح فى كتابه أن « بوداسف » هو نبى السمنية[١] . ومن الواضح أن بوداسف إنما هو بوذا نفسه . ونفهم من كلام ابن النديم أيضا أن المقصود بكلمة « البد » هو تمثال بوذا[٢] .

ولم تقتصر ترجمة الكتب الهندية الدينية على ترجمة هذين الكتابين فقط ، بل يذكر ابن النديم كتباً أخرى كثيرة منها « كتاب بوداسف » مفرداً ، وكتاب « أدب الهند والصين » وكتاب « هابل فى الحكمة » و « كتاب الهند فى قصة هبوط آدم عليه السلام » و « كتاب حدود منطق الهند » و « كتاب ساديرم » و « كتاب بيدبا فى الحكمة »[٣] .

ويذكر لنا ابن النديم فى موضع آخر أنه رأى كتاباً « فيه ملل الهند وأديانها » وأن الذى أمر بترجمته يحيى بن خالد البرمكى[٤] . وواضح من هذه الكتب جميعا

---

(١) الفهرست : ٤٨٤ .

(٢) المصدر نفسه : ٤٨٧ .

(٣) المصدر نفسه : ٤٢٤ .

(٤) المصدر نفسه : ٤٨٤ .

التى نقلت تراث الهند الدينى إلى اللغة العربية أنها كانت تمثل تياراً ثقافياً هاماً فى القرن الثانى ، لا أعتقد أن أبا العتاهية قد أغضى عنه بصورة ما .

ويميل خلف الله إلى تلمس مصادر زهد أبى العتاهية فى جداول الحياة الإسلامية العربية المشتركة ، أى أنه يرد مصادره إلى القرآن الكريم وأحاديث الرسول وأقوال الزهاد والعباد الذين عاصرهم ، ولكنه مع ذلك يرى أن بعض أفكار أبى العتاهية فى الزهد لا تطابق موقف الإسلام[١] .

أما أنيس المقدسى فيرى أن أبا العتاهية يعكس لنا روح الشرق الدينية بصفة عامة ، وأساس انطباع هذه الروح : احتقار الحياة الدنيا وتعظيم الآخرة[٢] .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : هل كانت لأبى العتاهية فلسفة خاصة فى زهده ؟ وما هو المحور الذى دار حوله شعره ؟

إن نكلسون يرى أن شعر أبى العتاهية فلسفى فى شخصيته ، وأنه لا يمكن أن يكون كله شعراً دينياً بالمعنى الإسلامى ، بل يمكن اعتبار بعضه فقط الذى ردد فيه معانى البعث والحياة الثانية[٣] . ومن الواضح أن نكلسون إنما يعبر فى هذا عن رأى المستشرقين الذى سبق أن فندناه ، لأن الغرض الذى يرمى إليه هو أن النواحى الإسلامية فى شعر أبى العتاهية هى أقل ما فيه ، والنواحى النصرانية والبوذية هى الأكثر والأغلب ، فهو بذلك يساير أفكار المستشرقين عامة بالنسبة لشعر أبى العتاهية . ولهذا نجد « ويسترب » أيضاً يصف شعر أبى العتاهية بأنه فلسفى[٤] .

وبينما نجد أنيس المقدسى يقرر أن أبا العتاهية لا يحمل رسالة جديدة ولا يضع مبادئ فلسفية خاصة ، وأن شعره يعكس الروح الشرقية القديمة التى تحتقر الدنيا وتنظر إليها كممر زائل لحياة عليا[٥] نجد خلف الله يستخلص من شعر أبى العتاهية فكرتين أساسيتين :

الأولى : زوال الدنيا وغرورها وباطلها .

والثانية : هول الموت ووحشة القبر وبشاعة الفناء .

---

(١) دراسات فى الأدب الإسلامى : ٩٨ .

(٢) أمراء الشعر فى العصر العباسى : ١١٩ .

(٣) A literary History of The Arabs : ٢٩٨ ، ٢٩٩

(٤) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) : مادة أبى العتاهية

(٥) أمراء الشعر فى العصر العباسى : ١٢٢ .

ويلاحظ الباحث أن الفكرة الأولى عادية موجودة فى القرآن وأقوال الزهاد ، أما الثانية فوقف الشاعر فيها غريب ، لأنه فى تصوير الموت يقف موقف الساخط المتشائم الذى يكره الموت والبلى ولكن أين المفر ؟ ويقرر الباحث أن هذا الموقف لا يطابق موقف الإسلام الذى يحبب الناس إلى لقاء ربهم[١] .

والحقيقة التى أستخلصها من شعر أبى العتاهية أن مدار شعره هو الإنسان : الإنسان من حيث سعيه الملح فى الحياة الدنيا ، يستكثر من الولد ، ويجمع المال ، ويشيد الدور والمصانع ، ويقبل على الشهوات وملاذ الحياة ، ويقع فى الخطايا ، ثم ماذا ؟ إنه يموت ويصبح كأنه ما كان ، ويتساوى فى التراب مع العبيد وعامة الناس ، ولهذا — وهنا يأتى الجانب التعليمى فى شعر أبى العتاهية — ينصح الشاعر إخوانه فى الإنسانية أن يتعظوا وأن يرقوا بعقولهم إلى مستوى الأحداث ، فالحياة ليست حلواً خالصًا ولكنها ممزوجة بعلقم ، وهى شىء موقوت له نهاية ، وأن هذه النهاية بشعة . ولهذا كله ينبغى نبذ الحرص على زخرفها وزينتها ، ولابد من الرفق وحسن الخلق ولين الطبع والتسامح فى معاملة الناس ، وأن القناعة كنز لا يفنى ، وخلاص النفس من شرها يكون فى رضاها بواقع حالها .

هذا إذن مدار شعر أبى العتاهية ، وهذا هو الجانب التعليمى فيه ، وفيما يلى نماذج من أبياته الدالة على ما أقول ، فهو يصور سعى الإنسان الذى يعقبه الموت فيقول :

تَرَقَّ مِنَ الدُّنيا إلى أىِّ غايَةٍ ... سَمَوْتَ إليها فالمَنايا وراءَها[٢]

ويقول :

فيا عَجَبًا تَمُوتُ وأنْتَ تَبْنِى ... وَتَتَّخِذُ المَصانِعَ والقِبابا[٣]

ويخاطب المقبل على الحياة فيصدمه بسوء المصير فى قصيدته التى أولها :

أَيا مَنْ بَيْنَ باطِيَةٍ وَدَنٍّ ... وعُودٍ فى يَدَىْ غاوٍ مُغَنٍّ[٤]

---

(١) دراسات فى الأدب الإسلامى : ٩٥

(٢) ديوان أبى العتاهية : ١٠ .

(٣) المصدر نفسه : ١٤ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٥٤ .

وما فائدة الطعام المترف :

أنافسُ فى طِيبِ الطَّعام وكُلُّهُ     سَواءٌ إذا ما جاوَزَ اللَّهَواتِ[١]

ثم يصور انقلاب الحياة فيقول :

كم راتِعٍ فى رِياضِ العَيْشِ تُتْعِبُهُ     مِنْهُنَّ داهِيَه تَرْتَجُّ دَهْياءُ[٢]

ويقول فى هذا المعنى :

فلا تَعْشَقِ الدُّنْيا أُخَىَّ فإنما     يُرى عاشِقُ الدُّنْيا بِجُهْدِ بَلاءِ

حلاوَتُها مَمْزُوجَةٌ بِمَرارَةٍ     وراحَتها مَمْزُوجَةٌ بِعَناءِ[٣]

ويقول أيضا :

يَكونُ العَيْشُ حُلْوًا كُلُّهُ     إنَّما العَيْشُ سُهولٌ وحُزُونْ[٤]

أما الحياة الدنيا ، فما شأنها ؟ إنها :

دارُ الفَجائِعِ والهُمُومِ     ودارُ البُؤْسِ والأَحزانِ والشَّكْوى[٥]

وأين راح — إلا إلى الموت والفناء — كل من عاشوا قبلنا ؟ فالموت لا يترك أحداً من حقير ووزير :

وذَوو المَنابِرِ والعَساكِرِ والدَّساكِرِ والحَضائِرِ والمَدائِنِ والقُرَى

وذوو المَواكبِ والكَتائبِ والنَّجائبِ والمَراتبِ والمناصبِ فى العُلى[٦]

ولهذا يجب على المرء القناعة والزهد لتخلص روحه من قيد الحياة العادية الحقيرة :

والنَّفْسُ فى طَلَبِ الخَلاصِ ومالَها     مِنْ مَخْلَصٍ حَتَّى تَصِيرَ إلى الرِّضا

. . . . . . . . . . . . . . . .     . . . . . . . . . . . . . . . .

شَرُّ أيَّامى هُوَ اليَوْمُ الذى     أَقْبَلُ الدُّنْيا بدِينِى عِوَضا[٧]

---

(١) ديوان أبى العتاهية : ٤٦ .

(٢) المصدر نفسه : ١ .

(٣) ديوان أبى العتاهية : ٢ .

(٤) المصدر نفسه : ٢٦٨ .

(٥) المصدر نفسه : ٥ .

(٦) المصدر نفسه : ٨ .

(٧) المصدر نفسه : ١٣٩ .

أما الناحية التعليمية التي أوضحنا أهميتها في شعر أبي العتاهية فهي منتشرة في ديوانه في مثل قوله :

إيَّاكَ أنْ تأمَنَ الزَّمانَ فما زَال علينا الزَّمانُ يَنْقَلِبُ
إيَّاك والظُّلْم إنَّه ظُلَمٌ إيَّاكَ والظَّنَّ إنهُ كَذِبُ[1]

ونجده في شعره التعليمي هذا يحض على الفضائل وينهى عن الرذائل ، فهو يطلب إلى المرء الرفق في المعاملة وحسن الخلق ، ولين الطبع ، ومسالمة الناس والمؤاخاة ، وطلب المحامد ، ومصادقة العقلاء[2] إلى غير ذلك من هذه الفضائل التي تحض عليها آداب الإسلام . ويرى خلف الله أن أبا العتاهية في شعره التعليمي أخلاقي مسلم خالص[3] .

وواضح من عناصر شعر أبي العتاهية الزهدى أن التشاؤم يظلله بروحه الكئيبة . وقد صدق خلف الله في إدراكه أن هذه الناحية لا تطابق الإسلام لأن نتيجة الخضوع لما يطلبه أبو العتاهية في مثل قوله :

فيا عَجَبا تموتُ وأنت تَبْني وتَتَّخِذُ المصانعَ والقِبابا

تكون توقفاً تاما عن السعي في الحياة الدنيا والتعمير وإقامة المصانع وإظهار النشاط في مختلف الميادين . والإسلام إنما يزين لمتبعيه العمل والسعي والكفاح في سبيل الحياة كأن الإنسان يعيش أبداً ، في الوقت الذي يحضه فيه على تقوى الله وطاعته وكأنه يموت غدا . ولكننا مع ذلك لا نجرؤ على القول أن هذه الناحية في شعر أبي العتاهية جاءته من مصادر أجنبية ، ولكنها على العكس من ذلك إسلامية محضة نشأت مع حركة التصوف التي بدأت في هذا القرن ، وكانت من آثار عنف حركة الزهد العكسية التي خالفت تيار اللهو والمجون ، ثم أصبحت فيما بعد فكرة شائعة عند المتصوفة أدت إلى التوكل في المجتمع الإسلامي، وخاصة بسبب اقترانها بالجبرية عند المتصوفة ، ومنهم — في رأينا — أبو العتاهية . وقد ظهرت في شعره أيضا إذ يقول :

---

(١) ديوان أبي العتاهية : ١٧ .
(٢) المصدر نفسه : ١٧١ .
(٣) دراسات في الأدب الإسلامي : ١٠٣ .

الحَمْدُ للهِ يَقْضِي ما يشاءُ ولا　　يُقْضَى عَلَيْهِ وما لِلخَلْقِ ما شَاءُوا
لم يُخْلَق الخَلْقُ إلا لِلفَناءِ معًا　　تَفْنَى وتَبْقَى أحاديثٌ وأسماءُ[١]

ويقول كاتب مادة الزهد فى دائرة المعارف الإسلامية إن المحاسبى توسع فى هذه الفكرة حتى أصبح التعويل على زهد النفس بترك الأغراض والشهوات يؤدى إلى فكرة التوكل[٢] . ويبدو أن هذه الفكرة قد عالجها زهاد آخرون قبل المحاسبى لأن صاحب فوات الوفيات يقول عن شقيق البلخى المتوفى عام ١٩٤ ﻫ إن له كلاماً معروفاً فى التوكل[٣] .

وما دمنا قد بينا عناصر زهد أبى العتاهية يحق لنا أن نتساءل : هل كانت حياة أبى العتاهية مطابقة لشعره ؟ إن محمد جابر عبد العال – كما سبق أن ذكرنا – يعتبره زنديقاً متخفياً فى ثياب الزهاد، وهذا ما نرفضه رفضًا باتا مستندين إلى ما قدمنا من دواع وأسباب . أما برانق فيقول : ( ما كان شعره فى الزهد لله وفى الله ، ولكنه طريق سلكه فى شعره لإظهار الحسرة والأسى على حبيبته عتبة )[٤] . وقد يكون فشله فى حب عتبة أحد الدوافع له على التزهد – كما ذكرنا – أما أن يكون التزهد وسيلة للتعبير عن فقدان الشاعر لحب عتبة فهذا ما لا أظنه قط . ويقول الباحث فى موضع آخر إن أبا العتاهية ( تزهد لا حباً فى التزهد ولكنه رجل شاعر سلك بشعره هذا المسلك لأنه زعم أن له خيراً فيه )[٥] والباحث يريد أن يثبت بهذا أن زهد أبى العتاهية لم يكن مذهباً له فى حياته ولكنه كان مذهباً شعريًّا فحسب ، ولا أدرى كيف يوجد الخير فى هذا المذهب الشعرى المتعلق بالزهد ؟

وشبيه بهذا الرأى ما قاله عبد الله الطيب المجذوب من أن أبا العتاهية ( قد وقع فى وهمه أن الأناقة التى يتكلفها أصحابه مرجعها إلى جزالة اللفظ وقوته . وقد أتى هنا من جهة شعوبيته وزندقته ، ولو كان نظر بمنظار دقيق لكان أدرك أن أناقة أبى نواس وبشار وأضرابهما ليس مصدرها طلب الجزالة وإنما طلب الزخرف فى اللفظ . ولا أنكر

---

( ١ ) ديوان أبى العتاهية : ١ .
( ٢ ) دائرة المعارف الإسلامية : الترجمة العربية .
( ٣ ) فوات الوفيات ١ : ٢٤٠ .
( ٤ ) أبو العتاهية : ٣١ .
( ٥ ) المصدر نفسه : ٢٤ .

أنه قد تنبه إلى ناحية الزخرف عند معاصريه شيئاً ما ، ولكنه حسب أن نقيضها هو التعبير عن الموت والزهد ، مع أن نقيضها هو طلب البساطة والوضوح فى العبارة بغض النظر عن الموضوع . . . أما ناحية النفاق فى أبى العتاهية فتبدو فى أنه كان يعيش عيشة مخالفة لدعواه، ثم إنه لم يكن يتعدى فى نصائحه الزهدية الأشياء المعروفة التى عبر عنها الحسن البصرى والمتصوفة فيما بعد تعبيراً أدق وأعمق وأوسع )[١].

ولا أدرى كيف يكون رد أبى العتاهية على الناحية الشكلية فى شعر معاصريه باختيار موضوع جديد هو موضوع الزهد ، فهذا خلط بين طبيعة الأشياء ، ثم إننا سوف نثبت بما لا يدع مجالا للشك أن أسلوب أبى العتاهية لم يكن طلب زخرف اللفظ ، ولكنه كان طبعاً شعبيا سيالا جارفاً لا يقدر على صنعته إلا شاعر له مثل طبعه الشعرى .

أما أنيس المقدسى فيرى أيضا أن حياة أبى العتاهية لم تكن مطابقة لشعره ، وهذا وجه الضعف فى رسالته ( إنه قام ينشد أناشيد الدين دون أن يتفنن فى تطبيقها على الحياة العملية [٢] . وهو يحصر عناصر الشك فى زهد أبى العتاهية فى أسباب ثلاثة : سيرته الأولى الماجنة، حرصه على المال، تبرم الناس من الوعظ والإنذار [٣] . ولا أدرى كيف يكون هذا السبب الأخير عنصراً للشك فى زهد أبى العتاهية . أما حرصه على المال فقد ذكرته المصادر المختلفة ، ويحكى لنا طيفور أن المأمون كان يبعث إلى أم جعفر فى كل سنة من ضرب السنة دنانير ودراهم ، فكانت تصل أبا العتاهية منها ، فجاء أبو العتاهية إلى مسلم بن سعدان كاتب أم جعفر فأعطاه رقعة وسأله أن يرفعها إلى أم جعفر وفيها :

زَعَمُوا لى أَنَّ مِنْ ضَرْبِ السَّنَهْ ... جُدُدًا بِيضًا وصُفْرًا حَسَنَهْ

سِكَكًا قد أُحْدِثَت لم أَرَها ... مِثْلَ ما كُنتُ أَرى كُلَّ سَنَهْ[٤]

فكيف يتفق هذا مع ما يدعو إليه من تقشف وقناعة وزهد ؟ إن خلف الله

---

( ١ ) المرشد إلى فهم أشعار العرب ٢ : ١٦٧ .
( ٢ ) أمراء الشعر فى العصر العباسى : ١٢٢ .
( ٣ ) المصدر نفسه : ١١٨ .
( ٤ ) كتاب بغداد : ١٦٠ .

وجد تفسيراً لهذا التناقض فقال إن أبا العتاهية يبدو لنا إنساناً بما تستلزمه الإنسانية من مظاهر النقص والكمال ، وإن زهده ليس فيه شطحات ولكنه قريب من واقع الحياة اليومية ،لا يمنع صاحبه أن يعيش وأن يجمع المال(١). ونحن من جانبنا نؤيد هذا المفهوم تأييداً تاما ، فأبو العتاهية شاعر زاهد حقا ، بل إن فيه — كما ذكرت — عناصر صوفية واضحة ، وهو بعد أن تاب وقطع صلته بحياته اللاهية العابثة ولبس الصوف ، لم يتسفل ولم يترك فريضة من فرائض الدين أو الخلق ، بل إنه كان يؤدى — كما نفهم من أخباره — فريضتين من فرائض المتصوفة هما : التهجد وقيام الليل ، وتذكر الموت فى كل حين . وهاتان الناحيتان كانتا وسيلة التعبد عند رابعة العدوية(٢) .

أما حرصه على المال أو تعلقه بعتبة فهو بقية حبه للدنيا ،ودليل إنسانيته وصدقه فى نزعته ،وإلا لما عبر عن ذلك بصراحة فى قوله الذى ذكرناه من قبل :

تزاهدت فى الدنيا وإنى لراغب ‌ ‌ أرى رغبتى ممزوجة بزهادتى

وأما الذين أنكروا عليه بقية حبه للدنيا من الكتاب المحدثين فما شأنهم فى ذلك إلا شأن الشاعر المعاصر لأبى العتاهية الذى هجاه فلم يجد ما يقوله إلا هذه الفكرة فقال :

ما أقبحَ التزْهِيد مِنْ واعِظٍ ‌ ‌ يُزَهِّدُ النَّاسَ ولا يَزْهَدُ

لو كان فى تَزْهِيدِهِ صادقًا ‌ ‌ أَضحى وأمسى بَيْتَهُ المَسْجِدُ(٣)

أما من شك فى أمر أبى العتاهية لإقباله على مدح الخلفاء مع أن هذا ليس من طبيعة الزاهد ، فإنا نرد عليه بأن أبا العتاهية كانت تخالجه هذه الثورة على المديح ووقوفه بباب الخلفاء وقد عبر عن هذا الشعور بقوله :

إنَّ المُلوكَ بَلاءٌ حيثُما حَلُّوا ‌ ‌ فَلَا يَكُنْ لكَ فى أكنافِهِمْ ظِلُّ

ماذا تُرجِّى بِقَوْمٍ إنْ هُمُ غَضِبُوا ‌ ‌ جارُوا عليكَ وإن أرضيتَهمْ مَلُّوا

---

(١) دراسات فى الأدب الإسلامى : ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) شهيدة العشق الإلهى : ٢٩ .

(٣) الأغانى ٤ : ٧٦ .

وإنْ نَصَحْتَ لهم ظَنُّوكَ تَخْدَعُهُمْ      واستثقلوك كما يُستثقل الكَلّ
فاسْتَغْنِ باللهِ عن أبوابهم كَرَمًا      إنَّ الوقوفَ على أبوابِهم ذُلُّ[١]

وكم كان يتشوق أبو العتاهية إلى حياة الزهد الحقيقية التى هى عبارة عن :

رَغِيفُ خُبْزٍ يابِس      تأْكُلُهُ فى زَاوِيَهْ
وكوزُ ماءٍ بارِد      تشربُهُ مِنْ صافِيَهْ
وغُرْفَة ضَيِّقَة      نَفْسُكَ فيها خالِيَهْ
أو مَسْجِدٍ بِمَعْزِلٍ      عَنِ الورَى فى ناحِيَهْ[٢]

ولكن الحياة المادية وطبيعته الإنسانية كانت تشده بعيداً عما يريد . وعلى أية حال إن كان أبو العتاهية فى نظر الباحثين لم يصدق مع نفسه فى زهده، فماذا يفسرون صدقه مع الخلفاء، وخاصة حين يتخذ منهم موقفاً إيجابيا ويبصرهم ببؤس الرعية وهوان أمرها وكساد مالها وانحطاط قدرتها على الشراء كما فى قصيدته :

مَنْ مُبْلِغٌ عنى الإمامَ      نصائحًا مُتَوَاليهْ
إنى أرى الأسعارَ      أسعارَ الرعيَّةِ غاليهْ
وأرى المكاسِبَ نَزْرَةً      وأرى الضَّرورةَ فاشِيهْ
وأرى همومَ الدَّهْرِ      رائحةً تَمُرُّ وغاديَهْ
وأرى المراضِعَ فيه      عَنْ أولادِها مُتجافِيهْ
وأرى اليتَامى والأرامِلَ      فى البيوت الخالِيَهْ[٣]

أليست هذه شجاعة أدبية عظيمة لا تصدر إلا عن زاهد واعظ حقيقى يعتمد على ناحية إيجابية فى زهادته ؟ ولعل مما يعزز — إلى حد ما — صدق زهادة أبى العتاهية أن ابنه محمدا[٤] قد حذا طريقة أبيه فى القول فى الزهد — كما يقول الخطيب البغدادى — فكان محمد بن أبى العتاهية ناسكاً زاهداً معروفا فى عصره، وهو الذى يقول :

---

(١) ديوان أبى العتاهية : ٣٦٦ .
(٢) ديوان أبى العتاهية : ٣٠٧.
(٣) المصدر نفسه : ٣٠٦ .
(٤) يسميه ابن المعتز العتاهية بن أبى العتاهية ( انظر : طبقات الشعراء : ٣٦٤ ) .

قد أَفْلَحَ الساكِتُ الصَّمُوتُ ... كلامُ واعِي الكلامِ قُوت
ما كُلُّ نُطْقٍ لَهُ جَوابُ ... جوابٌ ما يكرهُ السُّكوتُ
يا عَجبي لامرئٍ ظلُومٍ ... مُسْتَيْقِنٍ أنَّهُ يَمُوت[١]

ويروى له ابن المعتز أبياتاً أخرى فى الزهد قائلا عنه إنه (كان صحيح الدين ورعاً وكان محمود السيرة حسن الصفة) ومما رواه له قوله :

أراعَكَ شَيْبٌ فى السَّوادِ يَلوحُ ... يبثُّ بأسباب البلى وَيبُوحُ
وما شِبتُ إلا للخُطوبِ ومَرِّها ... لَعَمْرُكَ تغدو مَرَّةً وتَروحُ
تَمُرُّ خطوبٌ مُفْصِحاتٌ بِنُطْقِها ... فتزورُّ أحيانًا وهنَّ جُنوحُ
وكم جَسَدٍ يهتزُّ بالخَفضِ ناعِمًا ... سَيُصْبحُ مَفْقُودًا ويذهبُ رُوحُ
تغيَّرْتُ عن عَهْدِ الشَّبابِ وطِيبِه ... وكانَ وطيبُ العَيْشِ مِنْه يَفوحُ
إذا شِئتَ فاستَدْعِ المشيبَ خِضابهُ ... فرأسُكَ يَبكى للبِلى ويَنُوحُ[٢]

ولكن يبدو أن ابن أبى العتاهية لم يكن متفرغاً للشعر ، إذ كان فقيهاً كما يخبرنا ابن المعتز . ولهذا لم يهتم الرواة بتسجيل شعره كله لنتبين منه إن كانت له فلسفة خاصة فى الزهد ، أم هى أفكار عامة فى تقوى الله والتذكير بالآخرة يرددها فى شعره .

ومن الزهاد الذين نجد لهم شعراً الفضيل بن عياض وقد أورد له ابن الجوزى قوله :

بلَغْتُ الثَّمانِينَ أَوْ جِزْتُها ... فَماذا أُؤمِّلُ أَوْ أَنْتَظِرْ
أتى لى ثَمانونَ مِنْ مَوْلِدى ... وَبَعْدَ الثَّمانينَ ما يُنْتَظَرْ
علتنى السُّنونَ فَأَبْلَيْنَنِى

وهنا خنقته العبرة فأتم البيت أحد الجالسين قائلا :

فَرَقَّتْ عِظامى وَكَلَّ البَصَرْ[٣]

والزاهد المعروف بشر بن الحارث كانت له أشعار أيضا ، منها قوله :

(١) تاريخ بغداد ٢ : ٣٤ ، ٣٥ ، طبقات ابن المعتز : ٣٦٥ .
(٢) طبقات الشعراء : ٣٦٥ .
(٣) صفة الصفوة ٢ : ١٣٥ .
(٤) المصدر نفسه ٢ : ١٨٩ .

قَطْعُ الليالى مع الأيام فِي خَلَقَ ... والنَّوْمُ تحت رُواق الهَمّ والقلقِ
أحرى وأعذر لى منْ أن يُقال غدًا ... إنى التمستُ الغِنى مِنْ كَفِّ مختلِقِ
قالوا قنعت بذا قلت القنوعُ غِنىً ... ليس الغِنى كثرة الأموال والوَرِق
رضيتُ باللهِ فِي عُسْرى وفِي يُسْرى ... فلستُ أسلك إلا أوضح الطُّرُق[1]

ومن شعراء الزهد فى القرن الثانى أيضا محمد بن كناسة وهو ابن أخت الزاهد المشهور وأول المتصوفة إبراهيم بن أدهم . وابن كناسة من الكوفة (كان امرءاً صالحاً لا يتصدى لمدح ولا لهجاء) كما يقول الأصفهانى[2] . وكان من الواضح أن مجان الكوفة يحاولون إغراءه بالاشتراك فى تيار لهوهم ومجونهم ، ولكنه ترفع عن حياتهم واعتصم بقوى إيمانه وأظهر زهده فى تلك الحياة الآثمة قائلا :

تُؤَنِّبُنى أن صُنْتُ عِرْضِى عِصابَةٌ ... لَها بَيْنَ أَطْناب اللِّئام بصِيصُ
يقولونَ لو غَمَّضْتَ لازددت رِفْعَةً ... فقلتُ لهم إنى إذن لَحَرِيصُ
أتَكْلِمُ وجهى لا أبا لِأَبيكمُ ... مطامِع عنها للكرام مَحِيصُ
معاشى دُوَيْنَ القُوتِ والعِرْضُ وافِرٌ ... وبَطِنِيَ عنْ جَدوى اللئام خَمِيصُ
سأَلْقى المَنايا لم أخالِطْ دَنِيَّةً ... ولم تَسْرِ بى فى المُخْزِيات قُلوصُ[3]

ومن الشعراء الزهاد أيضا محمود بن الحسن الوراق وكان — كما يبدو من شعره الذى وصلنا — مكثراً من القول فى الزهد شأنه شأن أبى العتاهية والشعراء الزهاد الآخرين الذين نذكرهم فى هذا الفصل . ومن قوله فى الحلم وهو ينظر فيه إلى قوله تعالى (وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما) قوله :

رجعتُ على السَّفيهِ بفَضْلِ حِلْمِى ... فكان الحِلْم عنهُ لهُ لِجاما
وظنَّ بِىَ السَّفاهَ فلم يُجِزْنى ... أُسافِهه وقلتُ له سَلاما
فقام يجرُّ رِجْليه ذَليلًا ... وقد كَسَب المَذَلَّةَ والمَلَاما
وفَضْلُ الحِلْم أبلغُ فى سَفيهٍ ... وأحرى أن تَنالَ بِهِ انتقاما[4]

(١) صفة الصفوة ٢ : ١٨٩
(٢) الأغانى ١٢ : ٢٣٧ .
(٣) الأغانى ١٣ : ٣٤٠ .
(٤) تاريخ بغداد ١٣ : ٨٧ .

وتظهر عند الوراق جبرية المتصوفة وتوكلهم الذى أشرنا إلى وجوده عند أبى العتاهية ، وذلك فى قوله :

كَبُرَ الكَبيرُ عَنِ الأَدَبْ أَدَبُ الكَبيرِ مِنَ التَّعَبْ
حتَّى متَى وإلى متَى هذا التَّمادِى فى اللَّعِبْ
والرزقُ لو لم تأْتِهِ لأَتاكَ عَفْوًا مِنْ كَثَبْ
إن نِمْتَ عنهُ لم يَنَمْ حَتَّى يُحَرِّكَهُ السَّبَبْ[1]

ومن شعره التعليمى — وهو ناحية هامة ضرورية موجودة عند الزهاد جميعا — تلك القصيدة التى يحض فيها على الصبر والتجلد لمصائب الدهر ، يقول :

يُمَثِّلُ ذو الحزم فى نَفْسِهِ مَصَائِبَهُ قبلَ أن تَنْزِلا
فإنْ نَزَلَتْ بَغْتَةً لم تَرُعْهُ لِما كانَ فى نَفْسِه مَثَّلا
رأى الهَمَّ يُفْضِى إلى آخرٍ فصيَّر آخِرَهُ أولا
وذو الجَهل يأْمَنُ أيامَهُ ويَنْسى مصارِعَ مَنْ قدخَلا
فإنْ بَدَهَتْهُ صرُوفُ الزَّمانِ ببَعْضِ مصائِبِهِ أعْوَلا
ولو قَدَّمَ الحَزْمَ فى نَفْسِهِ لَعلَّمَهُ الصَّبْرَ عِنْدَ البِلا[2]

ويظهر أن الوراق كان من طلاب اللهو والفتك قبل أن يتزهد ، ونحن نفهم ذلك من رواية لابن المعتز فى أخبار أبى الشبل الشاعر الكوفى[3] . ويبدو أيضا أن ثقافته كانت واسعة وأنه كان يستخدمها جيداً فى شعره . وقد سبق لنا أن أشرنا إلى تفسيره لآية قرآنية بالشعر ، والمبرد يذكر له بيتين يستخدم فيهما القياس والمنطق ليسكت الذين يدّعون حب الله وهم يعصونه ، يقول :

تَعْصَى الإِلٰهَ وأنتَ تُظْهِرُ حُبَّهُ هذا مُحالٌ فى القِياس بَديعُ
لو كانَ حُبُّكَ صادِقًا لأَطَعْتَهُ إنَّ المُحِبَّ لمن يُحِبُّ مُطيعُ

---

(١) تاريخ بغداد : ١٣ : ٨٨ .
(٢) طبقات ابن المعتز : ٣٦٨ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٨٠ .

ومن المتزهدين الذين ظهروا فى نهاية القرن الثانى وأوائل الثالث محمد بن يسير — وهو من البصرة — وقد وصلنا شعر له ينم على حبه للعلم وقراءة الكتب والأنس بها ، كما وصلنا شعر له يدل على تنسكه وزهادته ،ويحس الإنسان إزاءه أنه يعبر بالفعل عن اتجاه حياته ومذهبه فى تلك الدنيا . ومن شعره الذى يذكر فيه الموت قوله :

ويْلٌ لِمَنْ لم يَرْحَم اللهُ   وَمَنْ تكونُ النَّارُ مَثْواهُ
يا حسرتى فى كُل يوْمٍ مَضى   يذْكُرُنى المَوْتُ وأنْساهُ
مَنْ طال فى الدُّنْيا بِهِ عُمْرُهُ   وعاشَ فالمَوْتُ قُصاراهُ
كأنَّه قد قِيلَ فى مَجْلِسٍ   قد كنتُ آتيه وأغْشاهُ
صار اليسيرىُّ إلى رَبِّهِ   يرحَمُنا اللهُ وإياهُ[1]

ويبدو أن فكرة الموت كانت تعذب محمد بن يسير وتثير شجونه وتدفعه إلى التمسك بعرى التقوى والدين ،ولكننا لا نلمح فى شعره هذا التصوير البشع للموت الذى نجده عند أبى العتاهية ، يقول :

أىُّ صفْوٍ إلا إلى تكديرِ   ونَعيمٍ إلا إلى تَغْيِيرِ
وسُرورٍ ولذَّةٍ وحُبورٍ   ليس رَهْنًا لنا بيَوْمٍ عَسير
عَجَبًا لِى ومنْ رِضاى بِدُنْيَا   أنَا فيها على شَفا تَغْرير
عالم لا أشكُّ أنّى إلى اللهِ إذا متُّ أو عَذابِ السَّعير
ثم ألهو ولست أدرى إلى أيِّهما بعدَه يَصيرُ مَصيرى
أى يوم علىَّ أفظع مِنْ يَوْمٍ بِهِ تُبرِزُ النُّعاةُ سَريرى
كلما مَرَّ بى على أهْلِ نادٍ   كنتُ حِينًا بهم كثيرَ المُرورِ
قيلَ مَن ذا على سَريرِ المنايا   قيلَ هذا محمد بنُ يَسيرِ[2]

(١) الكامل للمبرد : ٢٢٥ .
(٢) المصدر نفسه : ٢٢٣ .

أما الناحية التعليمية فى شعر محمد بن يسير فلم نجد له فيها إلا أبياتاً ثلاثة يتحدث فيها عن صاحب السوء ويطلب اجتناب خلقه قائلا :

وصاحبِ السُّوءِ كالدَّاءِ العَياءِ إذا ... ماارفضَّ فى الجَسد يجرى مِنْ هُنا وهُنا

يُبْدى ويُخبِرُ عَنْ عَوْراء صاحِبِهِ ... ومايرى عِنْدَهُ مِنْ صالِحٍ دَفنا

فإن يكن ذا فكُنْ عنهُ بِمَعْزِلَةٍ ... أو مات هذا فلا تَشْهَدْ لهُ جَنَنا[1]

ولم يفارق ابن يسير بلدته البصرة قط ، ولا وفد إلى خليفة ولا شريف منتجعاً كما يقول الأصفهانى ، ومع ذلك فهو يذكر أنه ( كان ماجناً هجاء خبيثاً )[2].

وصفة المجون ثم الهجاء الخبيث لا يتفقان مع الزهد ولا مع هذا الشعر الذى قدمناه لابن يسير ، ولعل الأصفهانى كان يقصد بعبارته أن ابن يسير كان كذلك فى مطلع حياته قبل أن يتنسك ويتجه إلى الزهد، ولعله كان يقصد أن ابن يسير متردد فى حياته بين الزهد والمجون ، وإلى هذا الرأى ذهب طه الحاجرى إذ صوره فى صورة الرجل القلق الذى يجد حينا ويهزل أحيانا ، والذى كان يقبل على النبيذ كما يقبل على الكتب[3] . وقد ذكر الجاحظ فى البيان والتبيين أبياتاً لابن يسير فى المجون كما ذكر له أبياتا فى الزهادة والتنسك[4] ، وذكره أيضا فى عداد البخلاء[5]. ونستظهر من هذا كله أن ابن يسير كان رجلا يحب العلم ويتخذ الزهادة مذهبا فى حياته ، ولكنه لا يقيم عليه شأن المتزهدين المتقطعين .

والشاعر سعيد بن وهب مولى بنى سامة بن لؤى كان من أهل البصرة، وكان خليعاً ماجناً فى أول أمره، أكثر القول فى الغزل والخمر كما يقول الخطيب البغدادى[6] بل كان مشغوفاً بالغلمان والشراب كما يقول الأصفهانى[7] ، ولكنه ما لبث أن تاب ونسك ، وانطلق إلى الحج سائراً على قدميه ليكفر عما ارتكب من آثام ومعاص ، فحكى بذلك فعل أكثر زهاد عصره كإبراهيم بن أدهم ورابعة العدوية أيضا فيما تذكر

( ١ ) طبقات ابن المعتز : ٢٨٣ .
( ٢ ) الأغانى ١٤ : ١٧ .
( ٣ ) انظر : البخلاء بتحقيق الحاجرى : ٢٩٢ — ٢٩٣ .
( ٤ ) البيان والتبيين ٣ : ٨٧ ، ١٢٧ .
( ٥ ) البخلاء : ١٨١ .
( ٦ ) تاريخ بغداد ٩ : ٧٣ .
( ٧ ) الأغانى ٢٠ : ٦٩ .

الأخبار، إذ سعيا إلى الحج مشياً على الأقدام . ولسعيد شعر فى رحلة توبته تلك يقول فيه :

قَدَمَىَّ اعتورا رَمْلَ الكَثِيبِ    واطرُقا الآجِنَ مِنْ ماء القَليب
رُبَّ يَوْمٍ رُحْتما فيهِ على    زَهْرَةِ الدُّنْيا وفى وادٍ خَصيبِ
وسَماعٍ حَسَنٍ منْ حَسَنٍ    صَخِبِ المِزْهَر كالظَّبْى الرَّبيبِ
فاحسِبا ذاك بهذا واصْبِرا    وخُذا مِنْ كُلِّ فَنٍّ بِنَصيبِ
إنما أمشى لأنى مُذْنِبٌ    فلعلَّ الله يعفو عن ذنوبى[1]

ومن الذين نسكوا أيضا بعد مجون وتهتك آدم بن عبد العزيز ، ولكن شعره الذى وصلنا لا يصور إلا حياته الماجنة ، ولم يهتم الأصفهانى أو الخطيب البغدادى بذكر أشعاره فى فترة نسكه ، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى أنه تنسك بعد ما عمر كما كما يقول الأصفهانى[2] .

وكلثوم بن عمرو العتابى شاعر من قنسرين كان – كما يقول الخطيب البغدادى – ( يتجنب غشيان السلطان قناعة وتنزها ، وصيانة وتقززا ، وكان يلبس الصوف ويظهر الزهد )[3] . وكان مذهبه فيما يبدو معروفاً بين الشعراء من معاصريه حتى إننا نجد فى أخبار منصور النمرى أنه كان ( يجله ويعظمه لقناعته وديانته )[4] . ولم يكن العتابى شاعرا فحسب ، ولكنه كان كاتباً مجيداً فيما يقول الرواة ، ومما كتبه إلى أبى يوسف القاضى : ( أما بعد فخف الله الذى أنعم عليك بتلاوة كتابه ، واحذر أن يكون لسانك عدة للفتنة ، وعملك ردءاً للمعتدين ، فإن أئمة الجور إنما يكيدون الصالحين باستصحاب أهل العلم )[5] والذى وصلنا من شعر العتابى لا يدل على مذهبه إنما هى بضعة أبيات فى المدح لا تكاد تجلو لنا شيئاً من شعره .

والشاعر عبد الله بن المبارك – وهو من خراسان – ( له الأبيات بعد الأبيات

(١) تاريخ بغداد ٩ : ٧٤ .
(٢) الأغانى ١٤ : ٥٨ ، تاريخ بغداد ٧ : ٢٥ .
(٣) تاريخ بغداد ١٢ : ٤٨٨ .
(٤) طبقات ابن المعتز : ٢٤٢ .
(٥) المصدر نفسه : ٢٦٢ .
(٦) الورقة : ١٤ .

فى الزهد وذم الدنيا دون غير هذا الصنف من الشعر ) كما يقول ابن داود الجراح(١) .
ومن أشعاره التى وصلتنا قوله يذم انغماس الخلفاء فى اللهو :

أرى أناسًا بأدْنَى الدِّينِ قد قَنَعُوا    ولا أراهم رَضَوْا بالعَيْشِ بالدُّونِ
فاسْتَغْنِ بالدِّينِ عَنْ دُنيا المُلوكِ كما    استغنى الملوكُ بِدُنْياهُمْ عَنِ الدِّينِ(٢)

ومن شعره أيضا قوله فى الذنوب :

رأيتُ الذُّنوبَ تُمِيتُ القُلوبَ    ويَخْتَرِمُ العَقْلَ إدمانُها
يَبِيعُ الفتى نَفْسَهُ فى رداه    وأسلمُ للنفسِ عصيانُها(٣)

وصاحب ( حلية الأولياء ) يجعل عبد الله بن المبارك من الزهاد الورعين الذين عرفوا بالتجرد للعبادة ، وهو يذكر له أبياتًا فى الناحية التعليمية من الزهد يقول فيها :

الصَّمْتُ أزْيَنُ بالفتى    مِن مَنْطِقٍ فى غَيْرِ حينِهْ
والصِّدْقُ أجْمَلُ بالفتى    فى القَوْلِ عِنْدى مِنْ يَمينِهْ
وعلى الفتى بِوَقارِهِ    سِمَةٌ تَلوحُ على جَبِينِهْ . إلخ(٤)

والشاعر يحيى بن المبارك اليزيدى لم يعرف عنه لهو ولا مجون ، بل كان عفيفًا تقيًا كما يقول ابن المعتز(٥) . ولكنه مدح الرشيد والبرامكة وبعض ذوى السلطان . فأبت نفسه الزاهدة أن يموت ومثل هذا الشعر منسوب إليه ، ولهذا أحرق شعره كله ما عدا المواعظ والزهديات(٦) . ويروى ابن المعتز عن محمد بن الأشعث المكى أنه قال : قدم علينا اليزيدى مكة فى رجب ، فأقبل على العبادة والاجتهاد والصوم والصدقة . وكان أصحابنا من أهل الأدب يجتمعون له ليؤانسوه فيقول : ما شىء أحب إلىّ من مشاهدتكم ومحادثتكم ، ولكن هذا بلد يتقرب فيه إلى الله بالأعمال الصالحة ، وإنما أقيم شهراً أو شهرين ثم أنصرف إلى بلدى . فإن رأيتم ألا تجروا فى مجلس رفثاً ولا خنا ولا هجاء فى شعر ولا غيره فافعلوا(٧) .

(١) الورقة : ١٤ .
(٢) المصدر نفسه : ١٤ .
(٣) المصدر نفسه : ١٥ وتوجد رواية أخرى لهذين البيتين ضمن أبيات أخرى فى حلية الأولياء ٨ : ٢٧٩ .
(٤) انظر : حلية الأولياء ٨ : ١٧٠ .
(٥) طبقات الشعراء : ٢٧٣ .
(٦) الورقة : ٢٧ .
(٧) طبقات الشعراء : ٢٧٥ .

ومن شعر اليزيدى فى الزهد قوله :

رُبَّ مَغْمُومٍ بِعافِيَةٍ غَمط النَّعْماءَ مِنْ أَشَرِهْ
وأمرىءٍ طالت سلامَتُهُ فرماهُ الدَّهْرُ مِنْ غِيَرِهْ
بِسِهامٍ غيرِ مُشْوِيَةٍ نقضتْ مِنْه عُرى مِرَرِهْ
وكذاكَ الدَّهْرُ مُنْقَلِبٌ بالفَتى حالَيْنِ فى عُصُرِهْ
يَخْلِطُ العُسْرَ بِمَيْسَرَةٍ وَيَسَارُ المَرْءِ فى عُسُرِهْ[1]

وابن الخبازة شاعر يذكره الخطيب البغدادى ويقول إن له شعراً كثيراً فى الزهد والرقائق والتذكير بالموت والمواعظ[2] ولكنه للأسف لا يذكر لنا شيئاً من هذا الشعر ولا نجد ذكراً لصاحبه فى المصادر الأخرى .

وكذلك يذكر الأصفهانى شاعراً من شعراء الزهد كان « يتدين ويتصون » اسمه سلمة بن عياش ولا يذكر لنا شيئاً من شعره[3] . ولعله هو نفسه الذى ذكره ابن الجوزى باسم أبى بكر بن عياش وكان من زهاد الكوفة المشهورين[4] .

والشاعر عمرو بن المغيرة الصيرفى الكوفى أو كما يسمى « بهلول المجنون » كان أحد عقلاء المجانين ، وكان معاصراً لهارون الرشيد . وقد توفى عام ١٩٠ هـ وينسب إليه كثير من الشعر فى الأخلاق والزهد، ويقال إنه كان يعظ الرشيد ويرفض عطاءه. كما يروى أنه تعرض للرشيد فى أثناء مروره بالكوفة فى طريقه للحج فقال له :

هَبَ أنَّكَ قد مَلَكْتَ الأَرْضَ طُرًّا ودانَ لكَ البِلادُ فكانَ ماذا ؟
أليسَ غَدًا مصيرُكَ جَوْفَ تُرْبٍ ويَحْثُو التُّرْبَ هذا ثم هذا ؟[5]

ومن شعره فى الزهد قوله :

يا مَن تَمَتَّعَ بالدُّنْيا وزينَتِها ولا تنامُ عن اللذّاتِ عَيناهُ

(١) طبقات الشعراء المحدثين : ٢٧٣ .
(٢) تاريخ بغداد ٥ : ٤٢٥ .
(٣) الأغانى ٢٠ : ٨٤ .
(٤) صفة الصفوة ٣ : ٩٦ .
(٥) انظر : دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) : مادة بهلول ، صفة الصفوة ٢ : ٩٠[?]
(٦) فوات الوفيات ١ : ١٠٥ .

شَغَلْتَ نَفْسَكَ فيما لستَ تُدْرِكُهُ    تقولُ لله ماذا حِينَ تَلْقاهُ[١]

ومن شعره الذى يكشف لنا عن زهادته الحقيقية وتسامحه النبيل ، ما قاله حين رماه بعض الصبية بالحصى فأدمته حصاة :

حَسْبِيَ اللهُ تَوَكَّلْتُ عليهِ    مَنْ نَواصِي الخَلْقِ طُرًّا بيَدَيْهِ
ليس للهارِبِ فى مَهْرَبِهِ    أبدًا مِنَ راحَةٍ إلا إليْهِ
ربَّ رامٍ لى بأحجار الأذى    لم أجدْ بُدًّا مِنَ العَطْفِ عَلَيْهِ[٢]

وابن الجوزى يجعل فى كتابه فصلا عن عقلاء المجانين يذكرلنا فيه غير بهلول كثيرين ، أهمهم سعدون المجنون الذى يقال إنه صام ستين سنة حتى خف دماغه ومن شعره :

يا طالِبَ العِلْمِ هٰهُنا وَهٰنا    وَمَعدِنُ العِلمِ بَيْنَ جَنْبَيْكا
إنْ كُنْتَ تَبْغِى الجِنانَ تدخُلُها    فأَذْرِفِ الدَّمْعَ فَوْقَ خدَّيْكا
وقُمْ إذا قام كلُّ مجتهدٍ    وادْعُ لِكَيْما يقول لبَّيْكا

ومن شعره أيضا :

تَرَكْتُ النَّبِيذَ لأَهلِ النَّبيذِ    وَأَصْبَحْتُ أشرب ماءً قراحا
لأَنَّ النَّبيذَ يُذِلُّ العَزيزَ    ويَكْسُو الوُجُوهَ النَّضارَ الصَّباحا
فإن كان ذا جائزًا للشَّبابِ    فما العُذْرُ فِيهِ إذا الشَّيْبُ لاحا[٣]

ونجد غير هذه الكثرة من شعراء الزهد فى القرن الثانى شواعر مترهدات مثل رابعة العدوية ، وصلتنا بعض أخبارهن وأشعارهن . ومنهن ريحانة التى ذُكرت لإبراهيم بن أدهم فخرج إلى الأبلة ليراها ، فإذا بجارية سوداء قد أثر البكاء فى خدها خطا ، فذاكرها شيئًا من أمر الآخرة فأنشأت تقول :

منْ كانَ راكِبَ يَوْمٍ ليسَ يأْمنهُ    وليله تائهًا فى عَتْب دُنْياهُ
فكيف يَلْتَذُّ عَيْشًا لا يَطِيبُ لهُ    وكيفَ تَعْرِفُ طَعْمَ الغَمْضِ عَيْناهُ

(١) فوات الوفيات ١ : ١٠٥ .
(٢) المصدر نفسه .
(٣) صفة الصفوة ٢ : ٢٨٨ — ٢٩٠ .

ومن شعرها أيضا فى كراهية الدنيا :

وما عاشِقُ الدُّنْيا بناجٍ مِنَ الرَّدى ... ولا خارج مِنها بغَيْرِ غَليلِ

فكم مَلِك قد صَفَّرَ المَوْتُ بَيْتَهُ ... وأُخرجَ مِنْ ظِلٍّ عليه ظَليلِ

ويبدو أنها كانت تسير فى نفس اتجاه الحب الإلهى الذى سارت فيه رابعة العدوية ويتضح ذلك فى قولها :

حَسْبُ المُحِبِّ مِنَ الحَبيبِ بعلمِهِ ... أَنَّ المُحِبَّ ببابِه مَطرُوحُ

والقلبُ فيه إنْ تَنَفَّسَ فى الدُّجى ... بِسِهام لوعات الهَوى مَجْروحُ

كما يتضح أيضا فى قولها وهى تنشد الجنة لوجود الذات الإلهية فيها :

بِوَجْهِكَ لا تُعَذِّبْنِى فإنّى ... أُؤَمِّلُ أن أفوزَ بِخَيْرِ دارِ[1]

مُنَجَّدَةً مزخرفَة العَلالى ... بها المأوى ونِعْم هِىَ القَرارُ

وأنت مُجاوِرُ الأَبرار فيها ... ولولا أنت ما طابَ المَزارُ

ومن شعرها التعليمى الذى كان جزءاً من مذهب الصوفية والزهاد كما ذكرنا، قولها :

تَعَوَّدْ سَهَرَ اللَّيْلِ ... فإنَّ النَّوْمَ خُسرانُ

ولا تركَنْ إلى الذَّنْبِ ... فإنَّ الذنبَ نِيرانُ

فَكُنْ للوَحْيِ دَرّاسًا ... وللقُرآن أَخدانُ

إذا ما اللّيل فاجاهُمْ ... فهم فى اللّيل رُهبانُ

يَميلون كما مالَ ... مِنَ الأَرياح أغصانُ[2]

وحيونة المتزهدة من شواعر العشق الإلهى أيضا فى القرن الثانى وهى تقول حين آذتها الشمس :

إن كنت تعلمُ أنى بِكَ والِهٌ ... فاصرفْ سُمومَ الشَّمس عنّى سَيِّدى

---

(١) فى البيت إقواء .

(٢) انظر : شهيدة العشق الالهى : ١١٣ ، ١١٤ .

وتقول أيضا :

يا ذا الذى وَعَدَ الرِّضا لِحَبِيبهِ  أنت الذى ما إنْ سِواكَ أُرِيدُ[1]

وميمونة الشاعرة كانت من عقلاء المجانين أيضا وقد عاشت فى القرن الثانى ، وهى من المتزهدات المتنسكات حتى لتعد من الصوفية ، ومن شعرها قولها فى المكاشفة ، وفيه إشارة أيضا للخمر الرمزية عند المتصوفة :

قلوبُ العارفينَ لها عُيونٌ  ترى مالا يَراهُ الناظِرونا
وألسنةٌ بِسِرٍّ قد تَناجَى  تَغيبُ عَنِ الكرامِ الكاتِبِينا
وأجنحةٌ تطيرُ بِغَيْرِ رِيشٍ  إلى مَلَكوت رَبِّ العالَمِينا
فتَسْقِيها شَرابَ الصِّدقِ صِرْفًا  وتشربُ مِنْ كئوس العارفينا[2]

وفيما عدا هؤلاء الشعراء والشواعر الزهاد فى القرن الثانى نجد تيار الزهد يمتد إلى شعراء آخرين لم يعرفوا بالزهد قط ، بل ربما كانوا إلى المجون والزندقة والتهتك والإباحة أقرب وألصق ، ولكن هذا التيار الزهدى ربما ظهر عندهم فى فترات صحو كانت تنتابهم — وهذا ما أعتقده — وهو يفسر وجود شعر فى الزهد لشاعر كأبى نواس عددناه من أكبر المجان فى القرن الثانى ، وكانت شكوك الزندقة تحوم من حوله . وهذا الشعر لا يخلو من نظرات جدية وعواطف دينية وأفكار زهدية حقيقية وتأملات فى الحياة والموت قد تكون سطحية أو عميقة . ولعل شعر أبى نواس الزهدى يمثل هذا الاتجاه خير تمثيل . وقد توقف الباحث على الزبيدى فى تلك المجموعة من أشعار الزهد التى تنسب إلى أبى نواس وهو يقول فى ذلك : ( لقد كان أبو نواس ماجناً سكيراً ، وكان شعره من خير ما نظم فى فنون المجون والخمر ، فكيف يمكن أن ينظم فى الزهد ، زد على هذا أن كثيراً من شعره يدل على استهتاره بالدين واستخفافه بالفقهاء والعلماء . ألا يجوز أن تكون زهدياته من صنع بعض الزهاد بقصد اختلاق الأمثال للعبرة وقوة التأثير ، كأنى بهم يقولون : انظروا إلى هذا الفاسق الذى كان سادراً فى غيه ، كيف ندم ندماً شديداً وانقلب تائباً يستغفر الله ويعلن

---

( ١ ) شهيدة العشق الإلهى : ١١٥ .
( ٢ ) المصدر نفسه : ١١٧ .

أسفه وخوفه من العقاب[١] وهذا الشك الذى يخالج الزبيدى لا أعتقد أن له مايبرره. فمن غير المعقول أن يلفق الزهاد الشعر ويلفقوا هذه المجموعة من الأخبار والروايات التى تحفل بها كتب الأدب، والتى تشير من قريب أو من بعيد إلى أشعار أبى نواس فى الزهد. ثم ما هو الشىء الغريب فى ظهور مثل هذه الأشعار منسوبة إلى أبى نواس؟ ألم يكن تيار الزهد قويًّا جارفاً فى القرن الثانى كما بينا؟ ألم يوجد شعراء ماجنون أشد مجوناً من أبى نواس ثم تابوا وتزهدوا والتزموا ذلك فى أشعارهم؟ فلماذا نشك فى توبة أبى نواس إن كان قال زهدياته قبيل وفاته، كما يذهب بعض المؤرخين والكتاب، ولماذا نشك فى صدق إيمان أبى نواس، الذى يتجلى فى ساعات صحوه من الإثم، إن كان قال زهدياته فى فترات مختلفة من حياته؟ أنا شخصيا لا أرى داعياً إلى هذا الشك على كلا الرأيين، وأرى أن زهديات أبى نواس شىء طبيعى، ومن المعقول جداً أن تصدر عنه. والذى يصدق هذا الرأى شعر أبى نواس نفسه فى الزهد، فهو لا يتضمن نظريات فى التصوف، ولا يكشف لنا عن تبحر صاحبه فى مجالات الزهد وتقوى الله، بل هو يتضمن « نظرات » فى الزهد والتدين ومجموعة « خبرات » فى سوء الحياة الدنيا التى تنتهى بالفناء. وهى خبرات مجرب عرف اللهو والإثم ومارسهما حق الممارسة، كما يتضح فى قوله:

أَيَّةَ نارٍ قَدَح القادِحُ ... وأى جِدٍّ بلغَ المازحُ
للهِ درُّ الشَّيْبِ مِنْ واعِظٍ ... وناصِحٍ لو حظى النَّاصِحُ
يأبى الفَتَى إلا اتّباعَ الهوى ... وَمَنْهَجُ الحَقِّ لهُ واضِحُ
فاسْمُ بعينَيْكَ إلى نِسْوَةٍ ... مُهُورُهُنَّ العَمَلُ الصَّالِحُ
لا يَجْتَلِى الحَوْراءَ مِنْ خِدْرِها ... إلا امرؤٌ ميزانُهُ راجِحُ[٢]

بل إن اختيار أبى نواس تصوير الأعمال الصالحة بالنسوة يصدق تمام التصديق نسبة هذا الشعر إليه لمطابقته لحياته النفسية.

وهو يتحدث فى قصيدة أخرى عن تجربة ثانية له فى اتصاله بالدنيا فيقول:

---

(١) زهديات أبى نواس: ٢٥، ٢٦.
(٢) زهديات أبى نواس: ٢٧.

أيا رُبَّ وَجْهٍ فى التُّرابِ عتيقِ ويا رُبَّ حُسْنٍ فى التُّرابِ رَقيق
ويا رب حَزْمٍ فى التُّرابِ ونَجْدَةٍ ويا رُبَّ رأى فى التُّراب وثَيق
أرى كلَّ حَىٍّ هالكا وابنَ هالِكٍ وذا نَسَبٍ فى الهالكينَ عَريق
فقُلْ لِقَريب الدّارِ إنَّك نازِحٌ إلى منزل نائى المَحَلِّ سَحيق
إذا امتحَنَ الدُّنْيا لبيبٌ تكشَّفَتْ لهُ عن عدوٍّ فى ثِيابِ صَديق
سلكنا مِنَ الدُّنيا بِكُلِّ طِريقِ فيومان يوما فُسْحَةٍ ومَضيقِ[1]

وفى المقطوعة التالية يتحدث أبو نواس عن توبته بعد أن عاف الملاهى :

انقضت شِرَّتى فَعِفْتُ المَلاهى إذ رمى الشَّيْبُ مَفْرِق بالدَّواهى
ونهتنى النُّهى فَمِلْتُ إلى العَدْلِ وأشفقت من فُعالَةِ ناهى
أَيُّها الغافِلُ المُقِيمُ على السَّهْوِ ولا عُذر فى المقامِ لِساهى
لا بأعمالنا نطيق خَلاصًا يومَ تبدو السِّماتُ فوقَ الجِباهِ
غير أنى على الإساءة والتفريطِ راجٍ لِحُسْنِ عَفْوِ الإلهِ[2]

ويخاطب أبو نواس فى مقطوعات كثيرة نفسه، طالباً إليها الاتئاد وخوف الله وخشية العذاب فى اليوم الآخر ، كما أنه يحاول الاستفادة من تجاربه فى وعظ الناس وإرشادهم ، ولهذا نجد عنده مقطوعات كثيرة تصلح لأن تكون شعراً تعليميا، فى مثل قوله :

يا طالِبَ الدُّنْيا لِيَجْمَعَها جمحت بِكَ الآمالُ فاقْتَصِدِ
والقَصْدُ أَحْسَنُ ما عملت لهُ فاسلُكْ سَبيلَ الخَيْر واجْتَهِدِ
والحِرْصُ يُفْقِرُ أَهْلَهُ حَسَدًا والرِّزْقُ أقصى غايَةِ الأَمَدِ[3]

وقوله أيضا :

حَذَّرْتُكَ الكِبْرَ لا يعلقك مِيسَمُهُ فإنّه مِيسَمٌ نازعتهُ اللهَ

(١) زهديات أبى نواس : ٤٣ .
(٢) المصدر نفسه : ٥٦ .
(٣) المصدر نفسه : ٤٠ .

وقوله :

اصبرْ لِمَرِّ حوادِث الدّهْرِ فلتحمدنَّ مَغَبّةَ الصّبْرِ (١)

إلى ما سوى ذلك من شعر وعظى نجده عند أبى نواس .

ومن الطبيعى أن يذكر أبو نواس الموت، بل يكثر من ذكره وتصوير نزوله بالإنسان، ليجعل منه عظة وعبرة، ويستدل بوقوعه على تفاهة الحياة الدنيا وهوان شأنها، فمن ذلك قوله :

الموتُ مِنّا قَريب وليس عنّا بِنَازِحْ
فى كُلِّ يوم نعىٌّ تصيحُ مِنْهُ الصوائِحْ
تشجى القلوب وتبكى مُوَلْولات النَّوائِحْ
حتى متى أنت تلهو فى غَفْلَةٍ وتُمازِحْ
والموتُ فى كُلِّ يوْم فى زَنْدِ عَيْشكَ قادِحْ (٢)

والحقيقة إن هذه الأشعار كلها إنما تطابق حياة أبى نواس مطابقة تامة . وهو يطل من كل بيت فيها بحياته العابثة الماجنة ، ولا يفتأ يذكر فى كل مقطوعة ما فرط منه فى حياته ، فيظهر الندم عليه ، ويطالب نفسه بنسيان ما فات . ولهذا السبب نجد مشكلة عفو الله تشغل حيزاً كبيراً من شعره الزهدى، فهو يقر بإثمه ولكنه يرجو عفو الله ، ويظهر ثقته بحصوله على هذا العفو . وهو لهذا السبب أيضا قد خاصم المعتزلة واختلف معهم لحرمانهم مرتكب الكبيرة من عفو الله ، وما أكثر ما ارتكب هو من الكبائر . فمن أقواله فى طلب العفو :

غَفَرَ اللهُ ذَنْبَ مَنْ خاف فاسْتَشْعَرَ الحَذَرْ (٣)

وقوله :

أكبَرُ الأشْياء فى أصْغَرِ عَفْوِ اللهِ يَصْغُرْ (٤)

(١) زهديات أبى نواس : ٤٩ .
(٢) المصدر نفسه : ٧٠ .
(٣) المصدر نفسه : ٧٧ .
(٤) المصدر نفسه : ٥١ .

وقوله :

غير أنى على الإساءة والتَفْريطِ راجٍ لِحُسْنِ عَفْوِ الإلٰهِ[١]

وقوله :

يا رَبِّ إنْ عَظُمَتْ ذُنوبىَ كَثْرَةً فلقد علمت بأَنَّ عَفْوَك أعظمُ[٢]

وقوله :

تعاظَمَنى ذَنْبِي فلما قَرَنْتُهُ بِعَفْوِكَ رَبى كانَ عَفْوُكَ أَعْظما[٣]

إلى ما سوى ذلك مما تحفل به زهديات أبى نواس . وفيما قدمنا دلالة واضحة على على مذهبه فى العفو .

وإلى هذا الحد نكون قد أوضحنا تيار الزهد فى القرن الثانى ، ذلك الذى كان اتجاهاً جديداً من اتجاهات الشعر العربى فى ذلك القرن يعاكس الاتجاه الماجن المتزندق الذى سبق لنا أن درسناه فى هذا الفصل .

أما الاتجاه الجديد الذى سنتناوله بالدراسة فيما يلى ، فهو لا يبعد كثيراً عن الاتجاهات التى درسناها من قبل ، بل هو قريب منها ، هذا إذا اعتبرنا أن المجون والزندقة والزهد لم تكن اتجاهات فى الشعر فحسب ، ولكنها كانت مذاهب يعتنقها أصحابها ويتعصبون لها ، ويفنون حياتهم فى الارتباط بها . وهذا الاتجاه الجديد الذى نقصده هو ( الشعر المذهبى ) .

---

( ١ ) زهديات أبى نواس ٥٦ .

( ٢ ) المصدر نفسه : ٦٩ .

( ٣ ) المصدر نفسه : ٧٠ .

## الشعر المذهبي

نقصد بالشعر المذهبي الشعر الذى قاله أصحابه فى الانتصار لمذاهبهم المختلفة، سواء أكانوا من الخوارج ، أم من الشيعة ، أم من المرجئة، أم من أى فرقة من هذه الفرق التى كانت تصطرع وتتناحر منذ نهاية القرن الأول وأوائل الثانى، وبدأت تحل شيئاً فشيئاً محل الأحزاب السياسية التى شهد القرن الأول صراعها المرير واختلافاتها العميقة .

والأصل فى المذاهب التى نتحدث عن شعرها فى هذا الفصل أنها كانت تستمد أصولها من أفكار دينية ثم اصطبغت بعد ذلك بنزعات سياسية أو لم تصطبغ ، فظل بعضها يناظر الفرق الأخرى على أساس دينى وفلسفى دون أن تكون له نواح عملية فى الحياة السياسية .

والفرق المذهبية بهذا المعنى تختلف اختلافاً بيناً عن الأحزاب السياسية التى سنتحدث عنها فى فصل ثان . فالأصل فى الأحزاب السياسية أنها قامت بوحى من المصلحة السياسية التى لم تكن غير تولى شئون الحكم فى الفترات المضطربة التى شهدتها الخلافة الإسلامية ، ثم رأت هذه الأحزاب أن من مصلحتها لتكون مقبولة لدى جمهور الناس أن تأخذ صبغة دينية إلى حد ما ، ولكن هذه الصبغة على أية حال لم تكن فى عمق أو فى تعقد الأسس الفلسفية التى كانت تقوم عليها الفرق المذهبية .

وفى هذا الفصل سنتحدث عن الفرق المذهبية ، وقد نضطر أحياناً للحديث عن حزب سياسى أو آخر ، ولكن سنقصر حديثنا عما اتخذه من صبغة مذهبية تاركين الناحية السياسية لحديث آخر . ولعل سائلا يسأل : ألم تكن الزندقة مذهباً من المذاهب ، بل كانت لفظاً يشمل عديداً من المذاهب الخارجة عن الإسلام ، فلماذا أفردناها بالبحث ولم ندخلها فى حديثنا العام عن الشعر المذهبي ؟ ؟ ولهذا السائل أقول : بل إن الزهد أيضا يعتبر عند الباحثين الأقدمين مذهباً من المذاهب حتى إن منهم من جعل له أوصافاً تقربه من الزندقة إلى حد بعيد ، لأن الأفكار

حينذاك، لم تكن تستطيع أن تتقبل بسهولة ما فى عناصر الترهد والتصوف من فلسفة عميقة وخطرات رمزية لا تقصد لذاتها . بل نذهب إلى أكثر من ذلك فنقول إن حركة المجون التى تحدثنا عنها أيضا تعتبر مذهباً من المذاهب التى زخر بها القرن الثانى، إذ كانت لها أصول مرعية بدليل أرجوزة الرقاشي التى أرسى فيها قواعد المجون وعناصره وأركانه وقد سبق لنا ذكرها ، وبدليل وجود أتباع مخلصين لهذا المذهب ينفذون شعائره وفروضه بدقة ، ويقيمون حياتهم على أساس مذهبهم هذا ، وينسون فى سبيل ذلك كل ما يفرضه عليهم دينهم من أبسط الواجبات . ومع هذا كله رأينا أن نفرد للمجون والزندقة والزهد أحاديث مستقلة لأهميتها كتيارات مذهبية ولكثرة ما فيها من شعر يصور اتجاهاتها .

والمفهوم الذى حددناه للشعر المذهبي يعتبر جديداً على الشعر العربى حقاً ، لم يظهر فيه قبل القرن الثانى . والسبب فى ذلك بسيط وهو عدم وجود فرق مذهبية فى الحياة الإسلامية قبل ذلك، اللهم إلا إذا نظرنا إلى نشأة هذه الفرق فى القرن الأول الذى جعلناه منذ بداية هذا البحث : عصر حضانة واستعداد للتطورات الكبيرة التى حدثت فى الحياة الإسلامية فى القرن الثانى وفى شعره على السواء . ويحاول بعض الكتاب الأقدمين أن يثبتوا وجود أفكار مذهبية حتى فى الشعر الجاهلى . فالشهرستانى يقول إن العرب كانت لهم « شبهات » فى الجاهلية ، وإن هذه الشبهات كانت مقصورة على شيئين : إنكار البعث ، وجحد بعث الرسل . وقد عبروا عن ذلك فى أشعارهم فقال بعضهم :

حَياةٌ ثمَّ مَوْتٌ ثمَّ بَعْثٌ     حَدِيثُ خُرافَة يا أمَّ عمرو[١]

وأبو الفرج الأصفهانى يقول إن الأعشى كان قدرياً أى أنه كان ينكر أن الله قدر على عباده الشر، وهو ما ذهب إليه المعتزلة فيما بعد، ويضرب مثالا لقدريته قوله :

اسْتَأْثَر اللهُ بالوَفاءِ وبالعَدْلِ ووَلَّى المَلامةَ الرَّجُلا[٢]

كما يقول فى موضع آخر إن لبيد بن ربيعة كان جبرياً حيث يقول :

مَنْ هَداهُ سُبُلَ الخَيْرِ اهْتَدى     ناعِمَ البال ومَنْ شاءَ أَضَلْ[٣]

---

(١) الملل والنحل : ٤٣٣ . (٢) الأغانى ٩ : ١١٣ .

(٣) المصدر نفسه ١٢ : ٣ .

ونحن لا نعتقد بصحة مثل هذه الأبيات التى تنسب إلى الأعشى أو لبيد ، ونراها من صنع الرواة المتأخرين كحماد الراوية وغيره . وحتى بفرض صحتها فهى لا يمكن أن تكون شعراً مذهبياً كما صور لنا الأصفهانى . فالكلام فى الجبر والاختيار إنما نشأ فى دوائر المتكلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية ، وببعض العناصر المسيحية التى كانت تبحث هذه المشكلة فى الوقت نفسه كما بينا من قبل . فمن غير المعقول أن تكون هذه المشكلة الكلامية العويصة قد نبتت فى العصر الجاهلى الذى كان فقيراً فقراً واضحاً فى حياته العقلية .

ومما لا شك فيه أن المتكلمين كان لهم تأثير كبير فى نشأة المذاهب المختلفة فهم قد أثاروا بجدالهم الدينى مشكلات كثيرة وعقائد مختلفة ، ووضعوا فى أيدى أصحاب الفرق سلاحاً يدافعون به عن آرائهم ، ويفندون به مذاهب مخالفيهم من الفرق الأخرى ، وهذا السلاح هما الجدل والمحاجاة اللذان أرسيت أصولهما بعد ترجمة المنطق اليونانى ونظريات الفلسفة الهيلينية . ويبدو أن قيام الدولة العباسية على أساس دينى ونشاط حركة الترجمة فى عهدها ، والاختلاط بالثقافات والعناصر الأجنبية ، كل ذلك كان له أثره فى نشاط الفرق المذهبية والشعر المذهبى . وهذه الحقيقة يؤكدها فون جرونباوم بقوله : ( لقد شهد مطلع العصر العباسى قيام ظاهرة دينية فى الحقل الشعرى . فالأحزاب الدينية مثل الخوارج والشيعة قد تركت الكثير من القصائد المثيرة الناطقة بعقائد أصحابها )[1] .

وبعض شعراء القرن الثانى كانوا يؤمنون أحيانا بمذهب معين ينذرون له أنفسهم وشعرهم . مثل السيد الحميرى الذى قصر نفسه على الدعوة لمذهبه الشيعى ، وهو من فرقة الكيسانية . وقد روى الأصفهانى عن الفرزدق ملاحظة له عن أولئك الشعراء المذهبيين — إن صحت هذه التسمية — يقول فيها : ( إن السيد الحميرى وعمران ابن حطان لو أخذا فى معنى الناس لما كنا معهما فى شىء ، ولكن الله عز وجل قد شغل كل واحد منهما بالقول فى مذهبه )[2] . وأعتقد أن الأصفهانى قد أخطأ فى نسبة هذا القول إلى الفرزدق إذ يوجد بُعد زمنى بينه وبين السيد الحميرى يجعل التقاءهما من المحال .

---

(١) دراسات فى الأدب العربى : ١٤٨ .      (٢) الأغانى ٧ : ٢٣٢ .

والشاعر المذهبي الحق لا يمدح فرداً إلا إذا كان لهذا المدح صلة بمذهبه ، فقد روى أن السيد الحميرى وقف على بشار وهو ينشد الشعر فأقبل عليه وقال :

أيُّها المادِحُ العِبادَ لِيُعْطَى  إنَّ لِلهِ ما بأيدى العِبادِ
فاسْأَلِ اللهَ ما طلبتَ إليهمْ  وارْجِ نَفْعَ المُنَزِّل العوّادِ
لا تَقُلْ فى الجَواد ماليْسَ فِيهِ  وتُسَمِّى البَخِيلَ باسْمِ الجَوادِ

فقال بشار : من هذا ؟ فعرّفه ، فقال : لولا أن هذا الرجل قد شغل عنا بمدح بنى هاشم لشغلنا ، ولو شاركنا فى مذهبنا لأتعبنا . ويقول الأصفهانى إن هذا الخبر روى فى أن عمران بن حطان الشارى هو الذى خاطب الفرزدق لا بشارا هذه المخاطبة[1] .

ومع هذا فلم يكن كل الشعراء المذهبيين بهذه الشجاعة ولا بهذا التعفف عن مدح الأفراد البعيدين عن مذهبهم ، فكثيراً ما استخدم شعراء الشيعة التقية فى مهادنة الخليفة ومدحه ، مع أنه يمثل رأس العداوة بالنسبة إليهم سواء أكان أمويًّا أم عباسيًّا .

ولعل مشكلة الجبر والاختيار كانت أولى المشكلات التى اختلفت حولها الفرق المذهبية ، والتى شغلت حتى الأفراد العاديين الذين لا ينتمون إلى أية فرقة . ومدارها : هل نعترف بأن الله قدر على عباده الشر فننفى بذلك العقل عن الإنسان وننسبه إلى الله ، ونبرئ المخلوق ونقر بظلم الخالق أم نقر بأهمية عقل الإنسان وفعاليته وقدرته على التمييز بين الخير والشر دون تأثير إلهى ، فنصطدم ببعض آيات القرآن وبعض الأحداث التى لا يملك الإنسان لها ردًّا كالموت ؟ وقد ظهر صدى هذا الخلاف فى الشعر المذهبى الذى وصلنا من القرن الثانى ، فنجد من الشعراء من ينتصر للقدرية ، ومنهم من يقف إلى جانب الجبرية ، وفريق ثالث مذبذب الرأى مرة إلى هؤلاء ، ومرة إلى أولئك . فصالح بن عبد القدوس مثلا ينفى الجبرية نفياً باتًّا فى قوله :

ولا أقولُ إذا ما جِئْتُ فاحِشَةً  إنّى على الذَّنْبِ مَحْمُولٌ ومَجْبُورُ

وهو فى موضع آخر متحير فى نسبة الأفعال التى يأتيها البشر : هل هى جبرية أم اختيارية أم بين بين ، يقول :

---

(١) الأغانى : ٧ : ٢٣٧ .

لم تَخْلُ أفعالُنا اللاتى نُذِلُّ بها ... إحدى ثلاثِ خِصالٍ فى مَعانِيها
إما تَفَرُّدُ مَولانا بصَنعَتِها ... فاللَّومُ يَسقُطُ عنا حِينَ نَأتِيها
أو كان يَشْرَكُنا فاللَّومُ يَلْحَقُهُ ... إنْ كانَ يَلْحَقُنا مِنْ لائِمٍ فيها
ولم يَكُنْ لإلٰهى فى جِنايَتِها ... صُنْعٌ فما الصُّنْعُ إلا ذَنْبُ جانِيها[1]

وأبو العتاهية يذهب مذهب الجبرية شأن غالبية المتزهدين والصوفية فيقول :

الحمدُ لِلّهِ يَقْضِى ما يشاءُ ولا ... يُقْضَى عَلَيْهِ وما لِلْخَلْقِ ما شاءوا
لم يُخْلَقِ الخلْقُ إلا للفناءِ معًا ... تَفْنَى وتَبْقَى أحادِيثٌ وأسماءُ[2]

وبشار أيضا يذهب إلى نوع من الجبرية فى قوله :

خُلِقْتُ على ما فىَّ غيرَ مُخَيَّرٍ ... هوایَ ولو خُيِّرْتُ كُنْتُ المُهَذَّبا[3]

ولعل أقدم الفرق المذهبية فى تاريخ الإسلام هى فرقة الخوارج التى تفرعت إلى شعب كثيرة تبلغ نحو عشرين فرقة فى رأى ابن طاهر البغدادى ، منها ما يعتبر أتباعه من غلاة الكفرة الخارجين عن الإسلام مثل اليزيدية المتفرعة من الإباضية ، والميمونية المتفرعة من العجاردة ، وفيما عدا ذلك تجتمع فرق الخوارج كلها على تكفير على وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل ، وكل من رضى بتحكيم الحكمين ، كما تتفق أيضا على وجوب الخروج على الإمام الجائر[4].

والخوارج على هذا الأساس حزب ثورى صريح فى عدائه للدولة القائمة . وإذا كان مذهبهم مذهباً سياسياً إلا أنه مؤسس على فكرة دينية . فهم يريدون توجيه الأمور العامة وفقاً لأوامر الله ونواهيه . وبعد أن كان الخوارج طوال العصر الأموى متركزين فى الكوفة والبصرة ، وكثيراً ما قاموا بثوراتهم من هاتين المدينتين ، إلا أنهم فى أواخر القرن الأول وبداية الثانى — حين بان التداعى فى صرح الدولة الأموية — استطاعوا أن يكتسبوا أنصاراً أقوياء فى الموصل وما جاورها ، ثم اتخذت حركتهم — كما يقول ڤلهوزن — أسلوباً آخر يختلف تماماً عما مضى ( بعد أن كانت قلة العدد طابع جيوشهم أصبحوا يقاتلون بجماهير قوية )[5] وهذه الجماهير كان طابعها

(١) محاضرات الأدباء ٢ : ١٨٥ . (٢) ديوان أبى العتاهية : ١ .
(٣) ديوان بشار ١ : ٢٤٦ . (٤) الفرق بين الفرق : ٤٥ .
(٥) الخوارج والشيعة : ١٣٠ .

الحماسة والإيمان بمذهبها إلى حد الفناء فى سبيله . ولم تكن النسوة تفترق عن الرجال فى هذه الحماسة ولا هذا الإيمان، فكن يقاتلن قتالاً مجيداً حين تضطرهن الظروف إلى القتال كما حدث فى جيش الضحاك بن قيس الشيبانى . وكان شعر الخوارج صدى لنفوسهم المؤمنة الثابتة على مبادئها ، كما سنتبين عند الحديث عن الشعر السياسى . وحسبنا فى هذا المجال أن نذكر الناحية المذهبية فى شعرهم التى نجدها ساذجة بالنسبة إلى الفرق الأخرى التى تكونت بعدهم . ويرى أحمد أمين أن السبب فى ذلك يرجع إلى أن ثقافة الخوارج كانت بحكم غلبة البداوة عليهم ثقافة عربية خالصة لا أثر فيها لفلسفة اليونان ، كما هو الشأن فى ثقافة المعتزلة ، ولا أثر فيها لثقافة الفرس كما هو الشأن فى الشيعة[١] .

وقد لاحظت سهير القلماوى فى دراستها لشعر الخوارج أن الكلام فى نفس العقيدة من حيث هى لم يشغل حيزاً يذكر فى شعرهم ، كما أن شعورهم الدينى لم يكن شعور المفكرين المتفلسفين ، وإنما كان شعور أعراب سذج لم يدرسوا ويبحثوا، أو يعللوا ويحللوا، ولهذا لا نجد فى أدبهم جدالا أو دفاعاً بالحجج والبراهين ، وإنما نجد نغماً دينياً قويا فى إيمانه[٢] . وهذا الوصف لشعر الخوارج أو بالأحرى للناحية المذهبية فيه صادق كل الصدق ، فهذا الصحارى بن شبيب يذهب إلى خالد القسرى يسأله الفريضة فيقول خالد : وما يصنع ابن شبيب بالفريضة ؟ فلما خرج عليه ابن شبيب قال :

لم أُرِدْ مِنْهُ الفَرِيضَةَ إلّا ... طَمَعًا فى قَتْلِه أنْ أنالا
فأُرِيحَ الأَرْضَ مِنْهُ ومِمّن ... عاثَ فيها وَعَن الحَقِّ مالا
كلّ جَبارٍ عنيدٍ أراهُ ... تَرَكَ الحَقَّ وَسَنَّ الضَّلالا
إننى شارٍ بِنَفْسى لِرَبّى ... تارِكٌ قِيلا لديهم وقالا
بائِعٌ أهلى ومالى وأرجو ... فى جنان الخُلْدِ أهْلًا ومالا[٣]

وفى هذه الأبيات يشير ابن شبيب إلى مبدأ الخوارج الذى لا يحيدون عنه وهو

(١) ضحى الإسلام ٣ : ٣٤٤ .
(٢) أدب الخوارج : ٤١ .
(٣) تاريخ الطبرى ٧ : ٢٤٦ .

الخروج على السلطان الذى ترك الحق فى نظرهم ، مضحين فى سبيل ذلك بالأهل والمال ، راجين أن ينالوا جزاءهم عند الله فى الآخرة .

والجاحظ على الرغم من الخلاف بين المعتزلة والخوارج ينصف شعر الخوارج فيصفهم بالصدق فى نواحهم على ذنوبهم ، ويصف أصحابهم بالنسك والفضل ، وأنهم لم يخلعوا إلا المصاحف وإلا السيوف والخيل[١] .

والمرزبانى يروى لنا أبياتاً لأحد شعراء الخوارج واسمه عمرو بن الحسن الإباضى الكوفى ، وهو يصف فى هذه الأبيات أصحابه فيؤكد معنى تضحيتهم بأنفسهم فى سبيل عقيدتهم ، وأنهم اشتراكيون بمعنى من المعانى التى تؤديها كلمة الاشتراكية ، وأنهم متعففون عن مغانم الدنيا ، وأنهم رجال ثابتون لا يجزعون من نبوة الدهر .

يقول :

فى فِتْيةٍ شَرَطوا نُفُوسَهُمُ    للمَشْرَفِيَّةِ والقَنا السُّمْرِ
مُتَراحِمينَ ذوو يَسارِهِمُ    يَتَعَطَّفُون على ذَوى الفَقْرِ
وذوو خَصاصَتِهِم كأَنَّهمُ    مِنْ صِدْقِ عِفَّتِهم ذوو وَفْرِ
مُتَجَمِّلونَ لِطيبِ ضَيْمِهِمُ    لا يَهْلَعُونَ لِنَبْوَةِ الدَّهْرِ[٢]

ولا يفوتنا أن نسجل أن هذا الشاعر إباضى ، وقد لاحظ أحمد أمين من قبل أن الأدب الخارجى العباسى إن وجد فهو أدب إباضى[٣] .

وعلى أية حال فالقرن الثانى لم يشهد للخوارج نشاطاً كبيراً بعد هزيمتهم الساحقة على يد مروان بن محمد قبيل قيام الدولة العباسية بوقت يسير . وحتى البقية الباقية منهم لم يتطور شعرها المذهبى تطوراً يذكر ، بل ظل يتضمن نفس هذه المعانى التى ذكرنا طرفاً منها للدلالة على ما يماثلها . وأحمد أمين يرجع السبب فى ضعف شعر الخوارج فى القرن الثانى إلى ما ذكرنا ، ويعتقد أيضا أن مدونى الأدب فى العصر العباسى أباحت لهم السياسة أن يرووا الأدب الخارجى الأموى دون العباسى[٤] .

---

(١) الانتصار : ١٤١ .
(٢) معجم الشعراء : ٢٢٩ .
(٣) ضحى الإسلام ٣ : ٣٤٥ .
(٤) المصدر نفسه ٣ : ٣٤٥ .

أما المرجئة – وهم من أقدم الفرق المذهبية فى الإسلام أيضا – فقد أطلقت عليهم هذه التسمية لأنهم يرجئون الحكم ويكتفون بالإيمان ، وقد جعلهم ابن طاهر البغدادى ثلاثة أصناف :

١ – صنف قالوا بالإرجاء فى الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية المعتزلة .

٢ – وصنف قالوا بالإرجاء بالإيمان وبالجبر فى الأعمال على مذهب جهم ابن صفوان .

٣ – وصنف ثالث خارجون عن الجبرية والقدرية وهم خمس فرق : اليونسية والغسانية والثوبانية والتومنية والمريسية[١] .

ومن الشعر الذى وصلنا ويصور مذهب الإرجاء ، بعض قصائد لثابت قطنة الذى يعد أكبر داعية لهذا المذهب بعد أن آمن به . وهو يشرح عناصر مذهبهم فيقول :

يا هِنْدُ فاسْتَمِعِى لى إنَّ سِيرَتَنا أنْ نَعْبُدَ اللهَ لَمْ نُشْرِكْ بِهِ أَحَدا
نُرْجِى الأُمُورَ إذا كانَتْ مُشَبَّهَةً ونَصْدُقُ القَوْلَ فيمن جارَ أو عَنَدا
المُسلِمونَ على الإسلامِ كُلُّهُمُ والمُشركون استَوُوا فى دِينهم قِدَدا
ولا أَرى أنَّ ذَنْبًا بالغٌ أحدًا م النَّاسِ شِرْكاً إذا ما وحَّدوا الصَّمَدا
لا نسفك الدَّم إلا أن يُراد بنا سَفْكُ الدِّماء طريقًا واحدًا جدَدا
كلُّ الخَوارج مُخْطٍ فى مقالته ولو تَعَبَّدَ فيما قال واجْتَهَدا
أما علىٌّ وعُثمانٌ فإنّهما عَبْدان لم يُشْركا باللهِ مُذْ عَبدا[٢]

وفون كريمر يعلق على هذه القصيدة فيقول : ( إنها تبين أن المرجئة نظروا إلى هذه الحياة والحياة الأخرى نظرة أكثر أملاً وثقة من الحزب السنى القديم والخوارج المتعصبين ، وأنكروا بصفة خاصة خلود عذاب النار للمسلمين . ونجد فى نظريتهم هذه اتفاقاً شديداً مع نظرية الآباء الإغريق )[٣] .

---

(١) الفرق بين الفرق : ١٢٢ .
(٢) الاغانى ١٣ : ٥٠ .
(٣) الحضارة الإسلامية : ٦٨ .

والحقيقة إن المرجئة حاولوا – كما يقول ڤان ڤلوتن – التوفيق بين المصالح المتعارضة بين العرب وغيرهم من المسلمين ، حين تطور النزاع بين الأحزاب والطوائف وحلت تلك المشكلة الاجتماعية محل الخلاف على الإمامة . وكان المرجئة يطلبون العودة إلى مبدأ المساواة بين الشعوب الذى أقره الإسلام ، وعلى هذا المبدأ قامت ثورة الحارث بن سريج المرجئ عام ١٢٨ هـ .[١] على أن هذه الناحية هى جزء من مذهب المرجئة وهو ظاهر فى قول ثابت قطنة ( المسلمون على الإسلام كلهم ) ولكن هناك ناحية أخرى هامة كان لها تأثير كبير فى المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى ، كما كانت موضع جدل مذهبى بين الفرق المختلفة : هذه الناحية هى العفو . فالمرجئة تجيز احتمال عفو الله حتى مع عدم التوبة ومع الإكثار من المعاصى ، بينما يرى المعتزلة أن الكبيرة تستحق العقوبة حتما ما لم يتب مرتكبها ، وأن من مات عاصيا مرتكبا للكبيرة لابد فى النار . قد أوضح ثابت قطنة موقف المرجئة من هذه النقطة فى قوله :

ولا أرى أنَّ ذنبًا بالِغٌ أحدا ... م النَّاس شِرْكًا إذا ما وحَّدوا الصَّمَدا

ويبدو أن أكثر الذين اعتنقوا مذهب الإرجاء كان دافعهم إلى ذلك هذه النقطة بالذات فى مذهب المرجئة . ويظهر أن أبا نواس قد مال إلى هذا المذهب – كما أشرنا من قبل – لينال عفو الله عن آثامه ، ولهذا قال لشيخ المعتزلة :

لا تحظرِ العَفْوَ إن كنت امرءًا حَرِجًا ... فإنَّ حظرَكَهُ بالدِّينِ إزراءُ

وفى نفس الوقت يصرح بثقته فى عفو الله على مذهب المرجئة فيقول :

وثقتِ بِعَفْوِ اللهِ عن كُلِّ مسلم ... فلستُ عن الصَّهْباءِ ماعشتُ مُقْصِرا[٢]

وربما كان حقا مالاحظه أحمد أمين من أن مذهب المرجئة فى العفو ، حتى مع عدم التوبة والإكثار من المعاصى ، فتح بابا واسعا من أبواب الأدب إذ ركن كثير من شعراء الدولة العباسية إلى عفو الله على مذهب الإرجاء حينما أفرطوا فى اللهو وأسرفوا فى اللذة[٣] . وربما كان ذلك أيضا من الأسباب التى جعلت الدولة الأموية

(١) انظر : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات : ٦٤ وما بعدها .
(٢) ديوان أبى نواس : ٢٥٩ .
(٣) ضحى الإسلام ٣ : ٣٢٨ .

تقاتل الحارث بن سريج المرجئ فى حرب متواصلة لا هوادة فيها حتى تم لها القضاء عليه . والطبرى يروى لنا قصيدة مهمة لنصر بن سيار يوضح فيها موقف الحزب السنى من مذهب الإرجاء حين يتحدث عن الحارث بن سريج فيقول :

دع عنكَ دُنيا وأهلًا أنتَ تارِكُهمْ ... ما خير دُنْيا وأهلٍ لا يَدُومونا
إلا لبضعةِ أيامٍ إلى أجَلٍ ... فاطلبْ مِنَ اللهِ أهلًا لا يموتونا
فامنح جهادَك مَن لم يَرْجُ آخرةً ... وكنْ عدوًّا لِقوم لا يصلونا
واقتلْ مواليَهم منّا وناصرهم ... حينًا تكفِّرهمْ والعنْهمُ حِينا
والعائبين علينا دينَنا وهمُ ... شرُّ العِبادِ إذا خابرتَهمْ دينا
والقائلين سبيلُ اللهِ بغيتُنا ... لَبُعْد ما نكبوا عمّا يقولونا
فاقتلهمُ غَضَبًا للهِ مُنْتَصِرًا ... منهمْ بِهِ ودَعِ المُرتابَ مَفْتَونا
ارجاؤُكم لَزَّكُمْ والشِّركَ فى قَرَن ... فأَنْتُم أهلُ إشراكٍ ومُرْجونا
لا يبعد اللهُ فى الأحداث غيرَكم ... إذ كان دينُكمُ بالشِّركِ مقْرونا[1]

وغير ثابت قطعة لا نجد شاعراً من شعراء القرن الثانى يصور لنا مذهب الإرجاء ، اللهم إلا فى خطرات نلمحها لمحاً مثل خطرات أبى نواس. ومع أن الشهرستانى يقرر أن الرقاشي والعتابى كانا مرجئين إلا أن شعرهما كما يؤكد بحق أحمد أمين لا تظهر فيه آثار هذا الإرجاء[2] . وأنا أشك فى أن يكون مذهب هذين الشاعرين الإرجاء إلا أن يكون ذلك مذهب الرقاشى فى باب العفو مثله مثل أبى نواس . أما العتابى فكان رجلاً متزهداً كما ذكرنا عند الحديث عن الزهاد ، ولم تكن له من آثام كبيرة يضطر معها إلى الإرجاء لترفع عن كاهله .

أما المعتزلة فقد تفرقوا شأن الفرق المذهبية الأخرى إلى شعب كثيرة بلغت عدتها عشرين كما يقول ابن طاهر البغدادى[3] وسبع عشرة فى قول الرازى[4] ، وهى مختلفة أشد الاختلاف فيما بينها ، إلى حد أن بعضها يكفر بعضا . ومن المعتزلة

(١) تاريخ الطبرى ٧ : ٢٢٣ .
(٢) ضحى الإسلام ٣ : ٣٢٨ .
(٣) الفرق بين الفرق : ٦٧ .
(٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٤٠ .

فرقتان تعتبران من فرق الغلاة فى الكفر هما الحباطية والحمارية[١] . وتتفق فرق المعتزلة على نفى صفات الله تعالى من العلم والقدرة ، وعلى أن القرآن محدث ومخلوق ، وأن الله تعالى ليس خالقًا لأفعال العبد[٢]. ومذهب المعتزلة يرتكز على أسس خمسة : القول بالتوحيد ، القول بالعدل ، القول بالوعد والوعيد ، القول بالمنزلة بين المنزلتين ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وقد نشطت حركة المعتزلة فى مطلع القرن الثانى الهجرى وانبث دعاتهم فى أنحاء المملكة الإسلامية ينشرون مذهبهم ويحاجون به الفرق الأخرى . وقد صور لنا أحد شعراء المعتزلة — وهو صفوان الأنصارى — جهاد المعتزلة فى دعوتهم ، كما كشف لنا عن بعض مبادئهم فى قصيدته التى يتحدث فيها عن رأس من رءوس المعتزلة وهو واصل بن عطاء ، فيقول :

له خَلْفَ شِعْبِ الصِّينِ فى كل ثَغْرَةٍ ... إلى سُوسِها الأقصى وخَلْفَ البَرابِرِ
رجالٌ دعاةٌ لا يفُلُّ عَزيمَهم ... تهكُّمُ جبّار ولا كَيْدُ ماكِرِ
إذا قال مُرُّوا فى الشتاء تطاوعوا ... وإن كان صَيْفا لم يَخَفْ شَهْرَ ناجِرِ
بهجرة أوطانٍ وبَذْلٍ وكلفة ... وشدّةِ أخطارٍ وكَدٍّ المُسافِرِ
وما كان سحبانٌ يشقُّ غُبارَهُمْ ... ولا الشِّدقُ مِنْ حَيَّىْ هِلال بنِ عامرِ

. . . . . . . . . . . . .

تَلَقَّب بالغزّال واحدُ عَصْرِهِ ... فَمَنْ لِليتامى والقَبِيلِ المُكاثِرِ
ومن لِحَرُورِىٍّ وآخر رافِضٍ ... وآخر مُرْجِىٍّ وآخرِ حائِرِ
وأمر بمعروفٍ وإنكار منكرٍ ... وتحصين دينِ الله مِنْ كُلِّ كافرِ
يُصيبونَ فَصْلَ القَوْلِ فى كُل منطقٍ ... كما طَبَّقَتْ فى العَظْمِ مُدْيَةُ جازِرِ ..

وشعر المعتزلة الذى وصلنا يصور جانبًا من مبادئهم، كما يتضمن رأيهم فى مذاهب بعض الفرق الأخرى . فمن ذلك مثلا قول بشر بن المعتمر فى شعره المزاوج

---

(١) الفرق بين الفرق : ٦٧ .

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين : ٣٨ .

يذكّر الخوارج بفضل على بن أبى طالب – الذى يناصبونه العداء ويكفرونه – عليهم فيقول :

ما كانَ فى أسلافهم أبو الحَسَنْ ولا ابنُ عباسٍ ولا أهلُ السُّنَنْ
غُرٌّ مَصابيحُ الدُّجى مناجِبُ أولئكَ الأعلامُ لا الأعارِبُ
كمثلِ حُرْقوصٍ ومَنْ كحرقوصْ فقعةُ قاعٍ حولها قَصيصْ
ليسَ مِنَ الحَنْظَلِ يُشتارُ العَسلْ ولا مِنَ البُحورِ يُصطاد الوَرلْ
هيهات ما سافِلَةٌ كعالِيَهْ ما مَعدِنُ الحِكمةِ أهْلُ البادِيَهْ[١]

ولبشر بن المعتمر أيضا قصيدتان مطولتان ذكرهما الجاحظ فى الحيوان وموضوعهما الفلسفة الطبيعية ، وقد أشاد فيهما بحكمة الله المتجلية فى أنحاء الطبيعة ، وأن الكون يتضمن عجائب كثيرة ومخلوقات متباينة ، لو فكر الإنسان فيها بعقله لأدرك الكثير من الحقائق التى تخفى على بعض الناس ، وفى ذلك يقول بشر :

ما ترى العالم ذا حشوةٍ يقصرُ عنها عَدَدُ القَطْرِ
أوابدُ الوَحْشِ وأحناشُها وكلُّ سبعٍ وافِرِ الظُّفْرِ
وبعضُهُ ذو هَمَجٍ هامِجٌ فيه اعتبارٌ لذوى الفِكْرِ
والوَزَغُ الرُّقْطُ على ذُلِّها تطاعِمُ الحيَّاتِ فى الجُحْرِ

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

لو فكَّر العاقِلُ فى نَفْسِهِ مُدَّةَ هذا الخلق فى العُمْرِ
لم يَرَ إلا عَجَبًا شامِلًا أو حُجَّةً تُنْقَشُ فى الصَّخْرْ
فكم ترى فى الخَلْقِ من آية خَفِيَّةِ الجُسمانِ فى قَعْرِ
أبرزها الفِكْرُ على فِكْرةٍ يَحارُ فيها وَضَحُ الفَجْرِ

---

(١) الحيوان ٦ : ٤٥٥ والحرقوص فى الأصل دويبة سوداء مثل البرغوث والقصيص نبت ينبت فى أصل الكمأة .

لِلّهِ دَرُّ العَقْلِ مِنْ رائِدٍ ... وصاحبٍ فى العُسْرِ واليُسْرِ
وحاكمٍ يَقْضِى على غائِبٍ ... قَضيَّةَ الشَّاهِدِ للأَمرِ
وإنَّ شيئًا بعضُ أفعالِهِ ... أنْ يفصلَ الخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ
بذى قُوىً قد خصَّهُ رَبُّهُ ... بخالِصِ التقديسِ والطُّهْرِ (١)

وواضح أن ابن المعتمر يوضح ركنًا هامًّا فى مبدأ المعتزلة فى هذه الأبيات وهو أهمية سلطان عقل الإنسان وإرادته وتحررهما من سلطان الجبرية .

وكان المعتزلة ينصبون أنفسهم للرد على أصحاب الضلالات والفتن . فحين قام بشار يعتذر لإبليس اللعين فى أن النار خير من الأرض ببيتيه اللذين ذكرناهما من قبل :

إبليسُ أفضلُ مِنْ أبيكم آدمٍ ... فتنبَّهوا يا مَعْشَرَ الفُجّارِ
النارُ عنصُرهُ وآدمُ طِينَةٌ ... والطِّينُ لا يَسمو سُمُوَّ النّارِ

ثم قام سليمان الأعمى أخو مسلم بن الوليد وقال فى اعتذار بشار لإبليس :

لا بُدَّ للأَرْض إن طابت وإنْ خبثتْ ... مِنْ أن تُحيل إليها كلَّ مَغْروسِ
وتربة الأَرض إن جِيدتْ وإنْ قَحَطتْ ... فحملها أبدًا فى إثر مَنْفوس
وبطنُها بِفلزّ الأَرض ذو خَبَرٍ ... بكُلِّ جَوْهَرةٍ فى الأَرْضِ مَرْموس
وكل آنية عَمّت مرافِقُها ... وكل مُنْتَقَدٍ فيها ومَلْبُوس
وكل ماعونها كالملحِ مرفقةٌ ... وكلُّها مُضْحِكٌ من قول إبليسِ (٢)

تصدى صفوان الأنصارى شاعر المعتزلة لدعوة بشار وأدار حديثه على المفاضلة بين النار والأرض ، وكيف أن الأرض أكرم عنصراً من النار لاحتواء الأرض على أعاجيب وأسرار ، ويربط الشاعر المعتزلى ذلك بمبدأ التوحيد كما فعل بشر بن المعتمر فى قصيدته التى تدور حول فلسفة الطبيعة ، يقول صفوان :

---

(١) الحيوان ٦ : ٢٩١ .
(٢) البيان والتبيين ١ : ١٨ .

زعمتَ بأنَّ النار أكرمُ عنصرًا ... وفى الأَرْضِ تَحيا بالحجارة والزَّنْدِ
ويُخلقُ فى أرحامها وأرومها ... أعاجيبُ لا تُحصى بِخَطْرٍ ولا عَقْدِ
وفى القَعْرِ من لُجِّ البحارِ منافعٌ ... مِنَ اللؤلؤِ المكنون والعنبر الوَرْدِ
كذلك سرُّ الأَرْض فى البحر كله ... وفى الغَيْضَةِ الغَنّاء والجَبَل الصَّلْدِ

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

وفى كل أغوارِ البِلاد معادنٌ ... وفى ظاهرِ البيداءِ مِنْ مستوى نَجْدِ
وكل يواقيتِ الأنامِ وحَلْيِها ... مِن الأَرض والأحجار فاخِرة المَجْد
وفيها مقام الخِلِّ والرُّكْنِ والصفا ... ومستلم الحُجّاج مِنْ جَنَّةِ الخُلْدِ

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

مفاخِرُ للطين الذى كان أصلنا ... ونحنُ بَنوه غير شك ولا جَحْدِ
فذلك تَدْبِيرٌ ونَفْعٌ وحِكْمَةٌ ... وأوضحُ بُرهانٍ على الواحد الفَرْدِ[(١)]

والمعتزلة يرفضون مذهب الجهمية أتباع جهم بن صفوان مع أنه يوافقهم فى نفى الصفات الأزلية ، ولكنه يناقضهم فى ذهابه مذهب الجبرية الخالصة[(٢)] . ومعظم المعتزلة أنكروا أيضا أن يكون منهم أتباع ضرار وحفص لأنهما مشبهان لقولهما بالماهية ، ولقولهما بأشياء أخرى ينكرها المعتزلة ، وبشر بن المعتمر يتبرأ من هذه الفرق بقوله :

فنحنُ لا نَنْفَكُّ نلقى عارا ... نَفرُّ من ذِكْرِهم فِرارا
ننفيهمُ عَنّا ولسنا منهم ... ولا همُ منا ولا نَرْضاهم
إمامهم جَهْمٌ وما لِجَهْمِ ... وصحب عمرو ذى التقى والعِلْمِ[(٣)]

ولا شك أن المعتزلة كان لهم تأثير كبير فى شعر القرن الثانى وفى أدبه بصورة عامة وقد وصف أحمد أمين هذا الأثر بقوله : ( لقد أغنى المعتزلة الأدب من حيث المعانى وقوة العقل وسعة الذهن ، وتوليد الأفكار العقلية والنظر إلى الكون وإلى الطبيعة ،

---

(١) البيان والتبيين ١ : ١٧ . (٢) الملل والنحل : ٦٠ .
(٣) الانتصار : ١٣٤ .

وإجراء التجارب عليها ودلالتها على خالقها ، وغاصوا على المعانى غوصا ، ونقلوا الأدب من لفظ رشيق إلى معنى عميق ، ومن عبارات مجملة منمقة إلى موضوعات واسعة مسهبة . وبعد أن كان الأدب خاوياً من الموضوع جعلوا له موضوعا ، فمن موضوعه : الحيوان والبخلاء والإماء والقيان ، إلى غير ذلك من موضوعات لم تكن فى الأدب قبل المعتزلة ، ووجهوا الذهن وجهات لم تكن قبلهم )[١] .

والمتكلمون على وجه العموم كان لهم تأثير كبير على الشعر فى القرن الثانى ، ومنذ نشأ علم الكلام فى المجتمع الإسلامى اهتم به عدد كبير من الشعراء باعتبارهم طبقة مفكرة ربما كانت أرقى طبقات المجتمع فى هذه الفترة . ولهذا رأينا أنه كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام قبل ظهور المعتزلة كان منهم شاعران هما بشار وصالح ابن عبد القدوس[٢] . بل إن فون كريمر يرى أن مذهب القدرية تطور بالبصرة إلى مدرسة كلامية ذات نزعة عقلية ، وأن ذلك تم على يد بشار بن برد ، وعمرو بن عبيد وواصل بن عطاء[٣] .

وفى البصرة فى القرن الثانى أيضا ظهر شاعر متأثر بمذاهب المتكلمين إلى حد بعيد ، هو أبو عبد الرحمن العطوى وقد ( كان له فن من الشعر لم يُسبق إليه ، ذهب فيه مذهب أصحاب الكلام ففارق جميع نظرائه ، وخف شعره على كل لسان وروى واستعمله الكتاب واحتذوا معانيه وجعلوه إماما ) فمن شعره :

فيئى إلى أهدى السُّبُلْ قولًا وعِلْمًا وعَمَلْ
قاتلها اللهُ لقد سامَتْكُما إحدى العُضَلْ
تقول هَلاَّ رِحْلَةً تنقلنا خَيْرَ نَقَلْ
أخشى على جائلَةِ الآمال جَوّالَ الأَجَلْ[٤]

ويروى ابن المعتز أن العطوى كان يذهب مذهب الحسين النجار — وكان من المجبرة — كما يروى عنه أنه كان أحد المتكلمين المتقدمين[٥] .

---

( ١ ) ضحى الإسلام ٣ : ٣١٤ .
( ٢ ) الأغانى ٣ : ١٤٦ .
( ٣ ) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية : ١٧٧ .
( ٤ ) الأغانى ٢٠ : ٥٨ .
( ٥ ) طبقات الشعراء : ٣٩٥ .

وإبراهيم النظام المعتزلى كان له (شعر دقيق المعانى على طريقة المتكلمين) كما يقول الخطيب البغدادى ، وينقل عن المرزبانى أنه قال : كان لإبراهيم مذهب فى ترقيق الشعر وتدقيق المعانى لم يُسبق إليه ، ذهب فيه مذاهب أصحاب الكلام المدققين ، ومنه :

وشادِنٍ ينطق بالطَّرْفِ يَقْصُر عنهُ مُنْتَهى الوَصْفِ
رَقَّ فلو بَزَّت سرابيله عَلَّقَهُ الجَوُّ من اللُّطْفِ
يجرحه اللَّفْظُ بتكرارهِ ويشتكى الإيماء بالطَّرْفِ
أفديهِ من مُغْرًى بما ساءنى كأنَّهُ يعلم ما أُخْفِى[1]

وقد أثرت مذاهب المتكلمين على شعراء القرن الثانى تأثيراً واضحا ، فنجدهم يستخدمون مصطلحات علم الكلام وأساليبه فى أشعارهم فى الموضوعات المختلفة . فالعباس بن الأحنف مثلا يذكر فى غزله مشكلة القدرية فيقول :

إذا أردتُ سُلُوًّا كان ناصركم قلبى وما أنا من قلبى بمنْتَصِرِ
فَأَكْثِرُوا أو أَقِلُّوا مِن إساءتكمْ فكلٌّ ذلك محمولٌ على القَدَرِ

ويبدو أن الهذيل العلاف قد استثاره استخدام المشكلة الفلسفية على هذه الصورة ، لهذا كان يشنع على العباس بأنه يعقد الكفر والفجور فى شعره[2].

والتأثير الكلامى فى شعر أبى نواس وغيره واضح كل الوضوح ، وقد لا حظه من قبل الجاحظ واستنكر وجود اصطلاحات علم الكلام فى الشعر قائلا : (وإنما جازت هذه الألفاظ فى صناعة الكلام حيث عجزت الأسماء عن اتساع المعانى) ولكنه يستدرك قائلا : (وقد تحسن أيضا ألفاظ المتكلمين فى مثل شعر أبى نواس وفى كل ما قالوه على جهة التظرف والتملح كقول أبى نواس :

تَأَمَّلُ العَيْنُ مِنها محاسِنًا ليس تَنْفَدْ
فبعضُها قد تناهى وبعضُها يَتَوَلَّدْ

---

(١) تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ .
(٢) الأغانى ٨ : ٣٥٤ .

وكقوله :

يا عاقِدَ القَلْبِ مِنِى هلاّ تذكَّرْت حَلاّ
تركتَ قلبي قليلًا مِنَ القليل أَقَلا
يكادُ لَا يَتَجَزّا أَقلُّ فى اللَّفْظِ مِنْ لا[١]

وصاحب « الفرح والتهانى » يدرك تأثر أبى نواس بعلم الكلام أيضا ويرجع سبب ذلك إلى مصاحبة أبى نواس لإبراهيم النظام فهى التى جعلته يشتهى علم الكلام ، ثم تركه فبان ذلك بعد فى أشعاره[٢]. وابن منظور يؤكد صلة أبى نواس بعلم الكلام أيضًا ويقول إنه قعد إلى أصحاب الكلام فتعلم منهم ، ويضرب مثلا لظهور هذا الأثر الكلامى فى شعر أبى نواس بقوله :

إن اسم حُسْنٍ لوجهها صِفَةٌ ولا أرى ذا فى غيرها اجتمعا
فَهْىِ إذا سُمِّيَتْ فقد وُصِفَتْ فيجمع الاسم معنيين معًا

ويعلق ابن منظور على البيتين قائلا : إن أبا نواس يشير بذلك إلى مسألة كلامية مشهورة وهى أن الصفة هل هى عين الموصوف أو غيره[٣]؟

أما فرق الشيعة فلعلها أغزر الفرق المذهبية فى إنتاجها الشعرى ، وهذا يرجع إلى تأثيرها القوى فى الحياة الفكرية فى الإسلام ، كما يرجع إلى الكثرة الهائلة من الشعب التى تفرعت عن الفرقة الأصلية . ويقسم ابن طاهر البغدادى فرق الروافض من الشيعة فحسب إلى ثلاثة أقسام :

١ ــ الزيدية : وتنقسم بدورها إلى ثلاثة فرق : الجارودية ، السليمانية أو الجريرية ، البترية .

٢ ــ الكيسانية : وتنقسم بدورها إلى فرق كثيرة منها الكربية ، الراوندية ، البيانية ( أو البنانية كما مر بنا ) ، الحربية .

---

(١) البيان والتبيين ١ : ٧٨ ، ٧٩ .
(٢) الفرح والتهانى : ورقة ٤ ( مخطوط ) .
(٣) أخبار أبى نواس ١ : ١٣ ، ١٤ .

٣ – الإمامية : وتنقسم إلى أكثر من خمس عشرة فرقة منها الكاملية ، المحمدية الباقرية ، الشميطية ، الإسماعيلية ، الإثناعشرية ، الهشامية ، الشيطانية(١) .

ومذاهب هذه الفرق تختلف اختلافاً بيّناً فيما بينها وتتراوح فى قربها من المذهب السنى أو فى بعدها عنه إلى حد الكفر والإلحاد . كما تتباين أيضا فى تأثرها بالعناصر والأفكار الأجنبية ، من فارسية كالزرادشتية والمانوية والمزدكية والمرقونية والديصانية وسواها ، إلى هندية كالبوذية ومذاهب تناسخ الأرواح ، ومسيحية ويهودية أيضا . وقد حصر أحمد أمين أساس الاختلاف بين فرق الشيعة – فيما عدا ما ذكرنا من اختلافات – فى شيئين :

الأول : اختلاف فى المبادئ والتعاليم ، فمنهم المغالى والمتطرف فى التشيع الذى يسبغ على الأئمة نوعاً من التقديس ، ويبالغ فى الطعن على من خالف علياً وحزبه إلى درجة الكفر ، ومنهم المعتدل المتزن الذى يرى أحقية الأئمة فى اعتدال ، وخطأ من خالفهم خطأ لا يبلغ الكفر .

الثانى : الاختلاف فى تعيين الأئمة(٢) .

على أن فرق الشيعة تكاد تجتمع على تعاليم معروفة منها عصمة الأئمة واستخدام التقية والإيمان بالرجعة والمهدى المنتظر .

ومن الشعراء المذهبيين الذين كانوا يؤمنون بالتشيع كُثَيِّر ، ومع أنه توفى فى أول القرن الثانى ( سنة ١٠٥ هـ ) إلا أننا نعتبره من شعراء هذا القرن بسبب هذه الناحية المذهبية فى شعره التى تجعله يمت إلى القرن الثانى بصلة قوية . فشعره المذهبى إذن هو الذى يسوغ لنا دراسته وليست وفاته فى أول القرن الذى ندرسه . وكان كثير على مذهب الكيسانية الذين ادعوا أن محمد بن الحنفية لم يمت(٣) . ومن قوله فى ذلك :

---

( ١ ) الفرق بين الفرق : ٢٢ وما بعدها ( ويروى الطبرى فى أصل كلمة الروافض أن قوما من الشيعة زعموا أن أبا جعفر محمد بن على أخا زيد بن على هو الإمام ، وكان قد هلك يومئذ ، وكان ابنه جعفر بن محمد حيا ، فقالوا جعفر إمامنا اليوم بعد أبيه ، ولا نتبع زيد بن على فسماهم زيد الرافضة ( تاريخ الطبرى ٨ : ٢٧٢ ) .

( ٢ ) ضحى الإسلام ٣ : ٢١٠ . ( ٣ ) الفرق بين الفرق : ٢٨ .

أَلا إن الأَئمّةَ مِنْ قُرَيْشٍ ولاةَ الحَقِّ أَربَعَةٌ سَواءُ
علىٌّ والثَّلاثَةُ مِنْ بَنيهِ همُ الأَسباطُ ليس بهم خَفاءُ
فسِبْطٌ سِبْطُ إيمانٍ وبرٍّ وسِبْطٌ غيَّبَتْهُ كَربلاءُ
وسِبْطٌ لا تراهُ العَيْنُ حَتّى يقود الخَيْلَ يقدُمُها اللِّواءُ [١]

ويرى ڤلهوزن أن مسألة رجعة محمد بن الحنفية من كهفه برضوى فيملأ الدنيا عدلاً، فيها أصداء لما ورد فى سفر أشعيا [٢]، فكأن فى الرجعة تأثيراً أجنبيًّا واضحا فى تعاليم الشيعة .

ويقول الأصفهانى عن كثير إنه كان ( شيعيًّا غاليًا يزعم أن الأرواح تتناسخ ويحتج بقوله تعالى ( فى أى صورة ما شاء ركبك ) ويقول : ألا ترى أنه حوله من صورة إلى صورة ؟ ) [٣] .

وكثير يلزم فى مدحه قواعد الشعر المذهبى التى أشرنا إليها من قبل ، فهو لا يمدح فرداً إلا إذا كان لذلك صلة بمذهبه، كما لا يمدحه إلا بما فيه ، ويتضح لنا ذلك فى مدحه لعمر بن عبد العزيز :

وَليتَ فلم تَشْتِمْ عَلِيًّا ولم تُخِفْ بَرِيًّا ولم تَتْبَعْ مَقالَةَ مُجْرِمِ
وقلتَ فصدَّقْتَ الذى قلتَ بالذى فَعَلْتَ فأَضحى راضِيًا كلُّ مُسْلِمِ [٤]

وحينما كان كثير بمكة أُمر بلعن علىّ فرقى المنبر وقال :

لَعَنَ اللهُ مَنْ يَسُبُّ عَلِيًّا وَبَنيهِ من سُوقَةٍ وإمامِ
أَيُسَبُّ المطهَّرونَ أصولاً والكريمُ الأَخْوالِ والأَعْمامِ
يأْمَنُ الطَّيْرُ والحَمَامُ ولا يأْمَنُ آلُ الرَّسولِ عند المَقامِ
رحمةُ اللهِ والسلامُ عليهمْ كلَّما قام قائِمُ الإسلامِ [٥]

---

( ١ ) الأغانى ٩ : ١٤ ونلاحظ أن هذه الأبيات تروى للسيد الحميرى أيضا .
( ٢ ) الخوارج والشيعة : ٢٤٧ .
( ٣ ) الأغانى ٩ : ٢٥٨ .
( ٤ ) الأغانى ٩ : ٢٦٠ . ( ٥ ) ديوان كثير : ٢٦٦ .

وكثيّر يستخدم التقية خوفًا من بطش الأمويين ، ولهذا يمزج مذهبه فى إنكار بعض الخلفاء ، بالاعتراف بخلافة بعض الأمويين ، وذلك فى قوله :

وكان الخلائفُ بَعْدَ الرسولِ لِلّهِ كلهمْ تابِعا
شهيدانِ من بَعْدِ صِدّيقهمْ وكان ابنُ خَوْلَى لهم رابِعا
وكان ابنُه بعدَهُ خامِسًا مُطيعًا لمن قبلَهُ سامِعا
وَمْروانُ سادِسُ مَن قد مضَى وكان ابنُهُ بَعْدَهُ سابعا[(١)]

والسيد الحميرى كان على مذهب الكيسانية أيضا وهو يقر بالرجعة حين يسأله سائل عن ذلك[(٢)] ، ومن شعره فى الحسين :

امرُرْ على جَدَثِ الحُسَـ ـينِ فقل لأعْظمهِ الزّكِيّهْ
آ أعظما لازِلْتِ مِنْ وَطفاء ساكبةٍ رَوِيّهْ
وإذا مررتَ بقَبْرِهِ فَأَطِلْ بهِ وقْفَ المَطِيّهْ
وابْكِ المُطَهَّرَ لِلمُطَهَّرِ م والمُطهَّرَةِ النَّقِيّهْ
كبُكاء مُعْوِلَةٍ أتَتْ يَوْمًا لواحِدِها المَنِيّهْ[(٣)]

ومن قوله فى رجعة محمد بن الحنفية :

حتّى متى وإلى متى ومتى المدى يا ابن الوصِيِّ وأنت حىٌّ تُرْزَقُ؟[(٤)]

ويقول أيضا :

يا ابنَ الوَصِيِّ ويا سَمِيَّ محمّدٍ وكَنِيِّهِ نَفْسِى عليك تَذُوبُ
لو غاب عنا عُمْرَ نُوحٍ أيْقَنَتْ مِنا النفوسُ بأنّهُ سَيؤوبُ

(١) ديوان كثير : ٢٦٨ ، وقد يفهم من قوله (شهيدان من بعد صديقهم) أنه يقصد عمر وعثمان بعد أبى بكر ، ولكن شارح الديوان يقول إنه يعنى بالشهيدين الحسن والحسين ، وبابن خولى محمد بن الحنفية ، وبمروان مروان بن الحكم ، وبابنه عبد الملك بن مروان ، وكأنه بذلك أخرج من سرد الخلفاء عمر وعثمان وعليا ، مع أن الكيسانية يعترفون بزعامة على كما مر بنا فى أبيات سابقة لكثير .

(٢) الأغانى ٦ : ٢٤٣ . (٣) المصدر نفسه ٦ : ٢٤٠ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ٣٣ .

ويتهكم على بن الجهم بفكرة الروافض فى الرجعة فيقول :

ورافضة تقولُ بِشِعْبِ رِضْوَى إمامٌ خاب ذلك مِنْ إمام
إمامٌ مَنْ له عشرونَ ألفا مِنَ الأتراك مُشْرَعَة السِّهام (١)

ولكن هذه الفكرة كانت أساسية عند الكيسانية بالذات ، فهم يؤمنون بأن ابن الحنفية فى شعب بجبل رضوى تحرسه الوحوش الضارية ، وأنه سيؤوب فيملأ الدنيا عدلا ، ويصور هذا الاعتقاد السيد الحميرى بقوله :

تَغَيَّبَ غَيْبَةً مِنْ غَيْرِ مَوْتٍ ولا قَتْلٍ وسار بِهِ القَضاءُ
وبَيْنَ الوَحْشِ يرعى فى رِياضٍ مِنَ الآفاقِ مَرْتَعُها خَلاءُ
فَحَلَّ فما بهابَشَرٌ سواهُ بِعقْوَتِهِ لهُ عَسَلٌ وماءُ
إلى وَقْت ومُدَّةُ كُلِّ وقْتٍ وإنْ طالت عليهِ لها انقضاءُ
فقل للنَّاصِبِ الهادى ضَلالا تقوم ولَيْسَ عِندهمُ غَناءُ
فداءٌ لابنِ خَوْلَةَ كُلُّ نَذْلٍ يُطيفُ بِهِ وأنتَ له فِداءُ
كأنّا يابْنَ خَوْلَةَ عَنْ قَريبٍ وَرَبُّ العَرْشِ يفعلُ ما يشاءُ
يهزُّ دُوَيْنَ عَيْنِ الشمْسِ سَيْفًا كلمع البَرْقِ أخلصَهُ الجِلاءُ (٢)

وفى مذهب الكيسانية يجوز سب أصحاب رسول الله وأزواجه والطعن عليهم . والسيد الحميرى يصور هذه الناحية من مذهبه فى قصيدته التى يقول فيها معرضا بالأمويين وبالسيدة عائشة :

أَيْنَ التَّطَرُّفُ بالوَلاء وبالهَوى أإلى الكواذبِ مِنْ بروقِ الخُلَّبِ
أإلى أُميةَ أم إلى الشِّيع التى جاءت على الجَمل الخِدَبِّ الشَّوْقَبِ
تهوى من البَلَدِ الحرام فنبَّهَتْ بعدَ الهدوِّ كلابَ أَهْلِ الحَوأَبِ (٣)

(١) الأغانى ١٠ : ٢٠٥ .
(٢) فوات الوفيات ١ : ٢٥ .
(٣) طبقات ابن المعتز : ٣٥ والحوأب نبْر من مياه العرب نزلته السيدة عائشة حين ذهبت إلى البصرة فى وقعة الجمل .

ويقال إن السيد الحميرى قد رجع عن مذهب الكيسانية فى فترة من حياته وآمن بإمامة جعفر بن محمد بعد أن ناظره وألزمه الحجة . وينسب إلى السيد أنه قال فى ذلك :

تَجَعْفَرْتُ باسمِ اللهِ واللهُ أكبَرُ　　وأيقنتُ أنَّ اللهَ يعفو ويَغْفِرُ
ويثبت مهما شاء ربى بأمره　　ويَمْحو ويَقْضِى فى الأمورِ ويَقْدِرُ[1]

ولكن راويه مع ذلك يؤكد أنه مات على مذهب الكيسانية وأنه لم يقل بإمامة جعفر بن محمد[2] . ونحن نؤمن بما قاله راوية السيد لأن شعره كله الذى بين أيدينا إنما هو تصوير لمذهب الكيسانية ودفاع عنه . وكانت بين فرق الشيعة بالذات محاجاة وملاحاة مذهبية عنيفة . والسيد الحميرى كان ممن يشتركون دائمًا فى الدفاع عن إمامة محمد بن الحنفية .ويقول الرواة إنه ناظر محمد بن على بن النعمان المعروف بشيطان الطاق وهو صاحب فرقة الشيطانية فغلبه محمد فى رفع ابن الحنفية عن الإمامة ، فقال السيد فى ذلك :

ألا يا أيها الجَدِل المُعَنِّى　　لنا ما نَحْنُ وَيْحَك والعناءُ
أتُبْصِرُ ما تقولُ وأنتَ كَهْلٌ　　تُراكَ عليك من وَرَعٍ رداءُ
ألا إنَّ الأئمة من قُرَيش　　ولاةَ الحَقِّ أربعَةٌ سَواءُ
علىٌّ والثلاثةُ مِنْ بَنيهِ　　هُمُ أسباطُهُ والأوصياءُ
فأنَّى فى وَصِيَّتِه إليهمْ　　يكونُ الشَّكُّ مِنا والمِراءُ
بهم أوصاهمُ ودَعا إليهِ　　جميعَ الخَلْقِ لو سُمِع الدُّعاءُ
فسبطٌ سبطُ إيمانٍ وحِلمٍ　　وسبطٌ غَيَّبتْه كربلاءُ
وسبطٌ لا يذوق المَوت حتى　　يقودَ الخَيْلَ يقدُمُها اللِّواءُ[3]

ولما كان الكيسانية يخلصون الحب والإجلال لعلى بن أبى طالب — كما رأينا فى

(١) طبقات ابن المعتز : ٣٣ .　　(٢) الأغانى ٧ : ٢٣١ .
(٣) المصدر نفسه ٦ : ٢٤٥ .

شعر كثيّر — لهذا كان السيد الحميرى يؤكد فى شعره المذهبى هذه الحقيقة دائما ، يقول مثلا :

أقسِمُ باللهِ وآلائه والمَرْءُ عما قال مسئولُ
إنّ علىَّ بن أبى طالبٍ على التُّقى والبِرِّ مَجبولُ[1]

ولكن حبه لعلى لا يصل إلى حد المغالاة التى وصلتها مذاهب بعض الشيعة المتطرفين الذين ألّهوا علياً، ولهذا نجد السيد يهاجمهم بلا هوادة فى قوله :

قَوْمٌ غَلَوْا فى عَلِىٍّ لا أبا لَهُمُ وأَجْشَمُوا أَنفُساً فى حُبِّهِ تَعَبا
قالوا هو اللهُ جَلَّ اللهُ خالِقُنا عن أن يكون ابنَ شَىْءٍ أو يكونَ أبا[2]

وحين سمع السيد قول محارب بن دثار الذهلى — وهو من فرقة شيعية ترجئُ إمامة على إلى الدرجة الرابعة — ينتصر لمذهبه هذا قائلا :

يَعِيبُ علىَّ أقوامٌ سِفاهــا بِأَنْ أُرْجِى أَبا حَسَنٍ عَلِيا
وإرجائى أبا حَسَنٍ صَوابٌ عَنِ العُمَرينِ بَرًّا أو شَقِيا
فإنْ قَدَّمْتُ قَوْماً قال قَوْمٌ أسأْتَ وكنتَ كَذَّابًا رَدِيا
إذا أيقنتُ أنَّ اللهَ رَبى وأرسلَ أحمدًا حَقًّا نَبيـا
وأنَّ الرُّسْلَ قد بُعِثُـوا بِحَقٍّ وأنَّ الله كان لهم وَلِيًّـا
فليس علىَّ فى الإرجاءِ بَأْسٌ ولا لَبْسٌ ولستُ أخافُ شَيًّـا

أخذ يسب ابن دثار لاختلافهما على الإمام ومكان على فى الأئمة،وأخذ يترحم على الشاعر أبى الأسود — وهو من الكيسانية — ويذكر بالخير قصيدته التى يقول فيها :

أُحِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا وَعباساً وحمزَةَ والوَصِيـا

وحين يسمع منصور النمرى بهذه الملاحاة المذهبية يشترك فيها أيضا ،وكان على الرغم من مدائحه فى العباسيين وظهوره بمظهر المنافر لآل على شيعياً محضا، ويبدو

(١) الأغانى ٦ : ٢٤٧ .
(٢) الانتصار : ١٤٨ .

أنه كان على مذهب الكيسانية أيضا ، كما يتبين لنا فى رده على محارب بن دثار إذ يقول :

يَوَدُّ مُحارِبٌ لو قد رآها　　وأَبْصَرَهُمْ حوالَيْها جِثِيـا

وأن لسانَهُ مِنْ نابِ أفعى　　وما أرجا أبا حَسَنٍ عليّـا

وأن عجوزَهُ مصَعتْ بِكَلْبٍ　　وكان دماءُ ساقَيْها جَرِيّـا

متَى تُرْجِىءْ أبا حَسَنٍ عليا　　فقد أرجَيْتَ يالُكَعُ نَبِيّـا[١]

ولا أدرى إن كان النمرى يبالغ فى مدح على بجعله نبيا على سبيل المجاز . أو أن مذهبه الشيعى هو الذى دفعه إلى هذا التصوير ، وحينئذ لا يكون كيسانياًّ كما فهمنا من شعره من قبل .

وعلى أية حال فالنمرى كان متلونا فى مذهبه ، أو هو شيعى ولكنه يستخدم التقية استخداماً واسعاً خوفا من السلطان، كما يفهم من كلام ابن قتيبة[٢] ، وإن كنا نلاحظ أنه كان يذهب بعيداً جداًّ فى مدحه للعباسيين إلى حد إنكار حق آل على فى الخلافة كما فى قوله يمدح الرشيد :

ياابنَ الأئـمةِ مِنْ بَعْدِ النبي ويا ابن　　م الأوصياءِ أقرَّ الناسُ أو دَفَعُوا

إن الخلافَةَ كانت إرثَ والدكمْ　　مِنْ دُونِ تَيْمٍ وعَفْوُ اللهِ مُتَّسَعُ

لولا عَدِيٌّ وتَيْمٌ لم تكن وصلتْ　　إلى أمية تَمريها وتَرْتَضِعُ

وما لآلِ عليٍّ فى إمارتكُمْ　　وما لهم أبدًا فى إرثكم طَمَعُ

العَمُّ أولى من ابن العَمِّ فاستمعوا　　قَوْلَ الحَقيقةِ إنَّ الحَقَّ مُسْتَمَعُ[٣]

وربما كان مدحه للعباسيين خضوعاً لما يمليه مذهب الكيسانية الذى يفهم منه أنه يقر خلافة العباسيين ، حتى يسلموها إلى محمد بن الحنفية الذى سيعود فيملأ الأرض عدلا .

وكان النمرى مع هذا فى أشعاره المذهبية الأخرى شيعيا إلى أقصى حد ، وقد طلبه الرشيد لقتله حين اتضحت له حقيقته ، وحين سمع بقصيدته التى يظهر فيها

(١) الأغانى ٦ : ٢٤٨ . (٢) الشعر والشعراء : ٨٣٥ . (٣) المصدر نفسه .

مذهبه بوضوح ويحمل على الأمويين والعباسيين حملة شعواء :

شاءَ مِنَ الناسِ راتعٌ هامِـلٌ يُعَلِّلونَ النُّفوسَ بالباطِلِ
تُقْتَلُ ذُرِّيَّةُ النَّبِى ويرجو ن جِنـانَ الخُـلود للقاتِلِ
ويلك يا قاتِلَ الحُسَيْنِ لقد نُؤْتَ بحمل يَنوءُ بالحامِلِ
أَىُّ حباءٍ حَبَوْتَ أحمَدَ فى حُفْرَتِه من مرارة الثَّاكِلِ
بـأَىِّ وَجْهٍ تلقَى النبيَّ وقد دَخَلْتَ فى قَتْلِهِ مع الداخِلِ[١]

ويقول ابن المعتز إن النمرى فى هذه القصيدة تناول أبا بكر وعمر — على طريقة الكيسانية — وزعم أنهما ظلما بنت الرسول فى قوله :

مظلـومة والإله ناصرها تدير أرجاءَ مقلة حافل[٢]

ويقول ابن المعتز أيضا إن أشعار النمرى فى آل الرسول عليهم السلام كثيرة جداً وهى من أجود ما مدحوا به ويذكر له فى ذلك قوله :

آلُ الرسول ومَنْ يُحِبُّهمُ يتطامنون مَخافَةَ القَتْـلِ
أَمِنَ النصارى واليهودُ وهُمْ مِنْ أُمَّةِ التوحيدِ فى أَزْل[٣]

ولعل النمرى فى هذين البيتين يعتذر لاضطراره إلى الكذب فى مدح العباسيين وإنكار حق العلويين .

والسيد الحميرى عنى فى شعره المذهبى أيضا بالناحية التعليمية لتلقين الأجيال الجديدة مبادئ التشيع ، وسنتناول هذه الناحية فيما بعد ، وهو يكشف لناعن بغضه لعثمان وأبى بكر وعمر فى قوله للمتشيعين الذين يؤخرون إمامة على :

خليلَىَّ لا تُرْجيا واعْلَما بـأَنَّ الهُدى غير ما تَزْعُمان
وأن عمى الشك بعدَ اليقينِ وضعفَ البَصيرة بعد العِيانِ
ضلالٌ فلا تلجَجا فيهما فبئستْ لَعَمرُكما الخَصْلتان

(١) الأغانى ١٣ : ١٤٩ .
(٢) طبقات الشعراء : ٢٤٤ .
(٣) طبقات الشعراء : ٢٤٧ .

أيُرجى عليٌّ إمامُ الهُــدى   وعثمانُ ما أعندَ المُرجيان[1]
ويُرجى ابنُ حَرْبٍ وأشياعُهُ   وهُوجُ الخوارجِ بالنَّهروانِ
يكون إمامهمُ فى المَعــادِ   خبيثَ الهَوى مؤمنَ الشَّيْصبانِ[2]

وظل السيد الحميرى على مذهبه هذا لم يغيره بدليل ما يرويه الرواة من أنه قال عند موته :

برئت إلى الاله من ابْنِ أروى   ومن دِين الخوارجِ أجمعينــا
ومن فُعَلٍ برئت ومن فُعَيْلٍ   غداةَ دُعى أميرَ المؤْمنينا

والشراح يذكرون أنه يقصد بفعل وفعيل عمر وأبا بكر[3].

ودعبل الخزاعى من الروافض الغلاة أيضا ، وقد كان صريحاً فى عدائه للعباسيين ونقمته عليهم لإيذائهم العلويين ، ولهذا عاش طريداً يجدّ السلطان فى أثره حتى لقد قيل عنه فى ذلك إنه نحت خشبته وجعلها على عنقه يدور بها يطلب من يصلبه ثلاثين سنة وهو لا يبالى[4].

ودعبل له شعر فى مدح المأمون حينما قرب إليه العلويين ورفع الظلم عنهم . أما شعره فى مدح العلويين فأشهره قصيدتان تائيتان أولاهما قوله :

مدارسُ آياتٍ خلتْ مِنْ تلاوةٍ   ومنزلُ وَحْيٍ مقفرُ العَرَصاتِ

والأخرى يقول فيها :

طَرَقَتْكَ طارِقَةُ المُنى بِبَياتِ   لا تُظهرى جَزَعاً فأَنتِ بداتِ
فى حُبِّ آل المصطفى ووصيِّهِ   شُغلٌ عن اللذات والقَيْناتِ
فاحْشُ القصيدَ بهم وفَرِّغْ فيهمُ   قلباً حشوت هواهُ باللذات
واقطع حبالة من يُريدُ سواهم   فى حُبِّهِ تَحْلُلْ بدار نَجاة[5]

(١) فى البيت إقواء إذا كانت ما للتعجب .
(٢) الأغانى ٧ : ٢٥٩ . والشيصبان من أسماء الشيطان .
(٣) المصدر نفسه ٧ : ٢٧٦ .
(٤) طبقات ابن المعتز : ٢٦٥ .
(٥) طبقات ابن المعتز : ٢٦٨ .

ودعبل الخزاعى يمثل فى الواقع التقاء الروافض من الشيعة بالمجون والخمر . فقد كان مولعاً بالشراب متهتكا خبيث الهجاء ، وهذا النواحى سبق أن أرجعنا بعض أسبابها إلى غلاة الروافض .

ومن فرق الشيعة أيضا فرقة المحمدية وهم من الشيعة الإمامية، أطلقت عليهم هذه التسمية لا نتظارهم محمد بن عبد الله بن الحسن ، وكانوا يقولون برجعة الأموات إلى الدنيا قبل القيامة ، وفى ذلك قال شاعرهم :

إلى يَوْمٍ يؤوبُ الناسُ فيهِ إلى دنياهمُ قبل الحِسابِ[1]

ويقول عبد القاهر البغدادى إن الخلاف بين الإمامية والزيدية من الشيعة بلغ حدًّا كبيراً لدرجة أنهم كان يكفر بعضهم بعضا . وظهر هذا الخلاف فى شعرهم المذهبى ، فشاعر الإمامية يهجو الزيدية بقوله :

يا أيهَّا الزيديةُ المُهْمَلـةْ إمامُكم ذو آفةٍ مُرْسَلَةْ
يا رَخماتِ الجَوِّ تبًا لكمْ عِضْتُمْ فأخرجْتُمْ لنا جَنْدَلَةْ

ويرد عليهم شاعر الزيدية بقوله :

إمامُنــا منتصبٌ قائِمٌ لا كالذى يُطلبُ بالغَرْبَلَةْ
كل إمامٍ لا يُرى جَهْـرَةً ليس يساوى عندنا خَردلَةْ[2]

والخلاف يدور فى هذه الأبيات حول نظرة كلٍ فريق للإمامة .فالزيدية لهم إمام معروف هو زيد بن على بن الحسن ، أما الإمامية فينتظرون رجعة إمام يختلفون عليه . والسبئية أتباع عبد الله بن سبأ يزعمون أن عليا لم يقتل ،ولكنه صعد إلى السماء وأنه فى السحاب ، والرعد صوته ، والبرق سوطه ، ولهذا كلما سمع السبئيون صوت الرعد ، قالوا : وعليك السلام ياأمير المؤمنين ! وقد هجا أعشى همدان السبئية وأوضح تفاهتهم بإيمانهم بكرسى المختار الذى ادعى الألوهية ونزول الوحى عليه ، وذلك فى قوله :

شهدتُ عليكم أنّكمْ سَبئيةٌ وإنى بكم ياشُرْطَةَ الكُفْر عارفُ
وأقسمُ ما كرسيكم بسَكينَةٍ وإنْ كانَ قد لُفّتْ عليه اللفّائفُ

---

(١) الفرق بين الفرق : ٣٧ .
(٢) المصدر نفسه : ٤٤ .

وإن لُبِّس التابوت فُتْناً وإن سَمَتْ　　حَمامٌ حَواليه وفيكم زَخارِفُ[١]
وإنى امروٌ أحببتُ آل محمدٍ　　وآثرتُ وَحْياً ضُمِّنَتْهُ المصاحفُ[٢]

ويرى ڤلهوزن أن مذهب السبئية متأثر باليهودية أكثر من الفارسية ، فكما كان لموسى خليفة هو يوشع كذلك لمحمد خليفة هو على[٣].

وقد هجا السبئية والخوارج جميعا الشاعر إسحق بن سويد العدوى فى قوله :

بَرِئْتُ مِنَ الخوارِج لستُ منهمْ　　مِنَ الغَزَّالِ منهم وابن بابِ
ومن قَوْمٍ إذا ذكروا عليًّا　　يَرُدُّون السَّلامَ على السَّحابِ
ولكنى أحبُّ بِكُلِّ قلبى　　وأعلمُ أنَّ ذاك من الصَّوابِ
رسول الله والصِّديق حبـــا　　بِهِ أرجو غدًا حُسْنَ الثَّوابِ[٤]

والخطابية — وهم من غلاة الروافض الحلولية التى تؤمن بالتناسخ — زعموا أن جعفراً الصادق قد أودعهم جلداً فيه علم كل ما يحتاجون إليه من الغيب ، وسموا ذلك الجلد جفرا ، وزعموا أنه لا يقرأ فيه إلا من كان منهم . وقد أوضح لنا هارون ابن سعيد العجلى — وهوشاعر على مذهب الزيدية — فى هجائه للخطابية ، عناصر مذهبهم ومذاهب الغلاة من أمثالهم الذين يتعلقون بأوهام وخرافات ، كما يكشف لنا عن العلاقة بين معتقداتهم وبين ما يعتقده النصارى بالنسبة إلى المسيح وذلك فى قوله :

أَلَمْ تَر أنَّ الرافضينَ تَفرَّقُوا　　وكُلُّهمُ فى جَعْفَر قال مُنْكرا
فطائِفَةٌ قالوا إلهٌ ومنهمُ　　طوائفُ سَمَّتْهُ النَّبِىَّ المُطَهَّرا
ومن عَجَبٍ لم أقضِهِ جِلْد جَعْفَرٍ　　بَرِئْتُ إلى الرَّحْمٰنِ ممن تَجَعْفَرا
فإنْ كانَ يَرْضَى ما يقولونَ جَعْفَرٌ　　فإنى إلى ربى أفارِقُ جَعْفَـــرا

(١) الفُتْن جمع فتان وأصله غشاء يجعل للرحل من أدم . وأما الحمام فقد أرسله ابن الأشتر فى معركته ضد عبيد الله بن زياد ليوهم جنده أن الملائكة أتت لنصرته (انظر : الملل والنحل ١ : ١٩٩ ) .
(٢) الحيوان ٢ : ٢٧١ .　(٣) الخوارج والشيعة : ٢٤٤ .
(٤) الفرق بين الفرق : ١٤٤ .

بَرِئْتُ إلى الرَّحمَن من كل رافضٍ بَصِيرُ بباب الكُفرِ فى الدِّين أعْورا
إذا كفَّ أهلُ الحَقِّ عن بِدْعَةٍ مضى عليها وإن عضوا إلى الحق قَصَّرا
ولو قيل إنَّ الفِيلَ ضَبٌّ لصدَّقوا ولو قيل زِنْجِيٌّ تحوَّلَ أحْمَرا
وأخْلَفُ مِنْ بَوْلِ البَعيرِ فإنَّهُ إذا هو للإقبال وُجِّهَ أدْبَرا
فيا قُبْحَ أقوامٍ رَمَوْه بفِرْيَةٍ كما قال فى عيسى الفُرَى من تَنَصَّرا(١)

وقد سبق أن أشرنا إلى أن محمد جابر عبد العال قد حاول أن ينسب أبا نواس إلى مذهب الخطابية والمعمرية وهم فرع من الخطابية ، ولكننا نفينا ذلك نفياً تاماً إذ لا يوجد عليه دليل .

أما بشار فقد سبق أن بينا نسبته إلى الكاملية، وهم من غلاة الروافض أيضا، وبينا رأى عبد القاهر البغدادى والصفدى صاحب نكت الهميان فى ذلك ، وقد جوزنا فى تعليقنا على هذا الموضوع أن يكون بشار قد تأثر فى فترة من حياته بمذهب هؤلاء الروافض .

وأما أبو العتاهية وصلته بالثنوية من مانوية وزراد شتية فقد فصلنا فيها القول عند الحديث عن الزندقة ، وكذلك تحدثنا عن الآراء التى نسبته إلى مذهب الزيدية البترية نسبة إلى كثير النوى الملقب بالأبتر . وأوضحنا من قبل أيضاً أن مطيع بن إياس من روافض الشيعة لقوله :

أمسيْتُ جَمَّ بَلابِلِ الصَّدْرِ دَهْرًا أُزَجِّيهِ إلى دَهْرِ
إنْ فُهتُ طُلَّ دَمِى وإنْ كُتِمَتْ وَقَدَتْ علىَّ تَوَقُّدَ الجَمْرِ
مما جَناهُ على أبى حَسَنٍ عمرٌ وصاحِبُهُ أبو بَكْرِ(٢)

ولكننا لا نستطيع أن نقطع إلى أى فرقة كان ينتمى مطيع لأن هذه الأبيات وحدها هى التى عثرنا عليها فى الشعر المذهبى منسوباً إليه .

ومن روافض الشيعة الغالية الذين ينسبون إلى الكفر فرقة المنصورية نسبة إلى أبى منصور العجلى، وقد كفرت بالقيامة والجنة والنار ، وكانت تستخدم الخنق غيلة للقضاء على أعدائها ، وفى هذه الفرقة يقول أعشى همدان :

(١) الفرق بين الفرق : ١٥٣ . (٢) شعراء عباسيون : ٤٩ .

إذا سِرْتَ فى عِجْلٍ فَسِرْ فى صَحابَة ... وكِندةَ فاحْذَرْها حِذارَك للخَسْفِ
وفى شِيعَة الأعمى خِناقٌ وغِيـلَةٌ ... وقَشْبٌ وإعمالٌ لجَنْدَلة القَذْفِ
وكلهمُ شَرٌّ على أنَّ رأسَهم ... حُمَيْدَة والميلاء حاضنة الكِسْفِ[1]

والمغيرية أيضا كانت تغتال أعداءها — وهى تنسب إلى المغيرة بن سعيد العجلى — وهى الشيعة التى يشير إليها أعشى همدان فى البيت الثانى من الأبيات السابقة. وفى هؤلاء الروافض الغلاة وفى غيرهم من السبئية والكربية — نسبة إلى أبى كرب الضرير — يقول أبو السرى معدان الشميطى :

خَشَبِىٌّ وكافر سَبَبانى ... كُرَبِىٌّ وناسخٍ قَتّالِ
تلك تَيمية وهاتيكَ صَمْتٌ ... ثم دينُ المُغيرة المُغتال
خَنَقٌ مَرّةً وشَمٌّ بُخارٍ ... ثمَ رَضْخٌ بالجَنْدَل المتوالى[2]

ويروى الجاحظ لمعدان الشميطى هذا قصيدة صنف فيها الرافضة ثم الغالية وقدم الشميطية على جميع أصناف الشيعة[3] والشميطية فرقة من الشيعة الإمامية نسبت إلى أحمد بن شميط وكان صاحب المختار .

وفيما عدا هؤلاء الروافض الغلاة من الشيعة ومن لديهم من الشعراء المذهبيين نجد شعراء شيعيين آخرين ليسوا من الغلاة ، ويأتى فى مقدمة هؤلاء الكميت الذى يعد من أوائل الشعراء المذهبيين فى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى . وقد اختلف الكتاب الأقدمون فى تحديد مذهب الكميت ، فالجاحظ جعله من الغالية[4] ، والأصفهانى جعله من الروافض ، ولكن شعره يكشف لنا أن مذهبه الزيدية بدليل

---

( ١ ) انظر : الحيوان ٦ : ٣٨٩ والقشب خلط السم بالطعام ، أما حميدة فهى من أصحاب ليل الناعظية ولها رياسة فى الغالية ، والميلاء حاضنة أبى منصور صاحب المنصورية وهو الكسف ، قالت الغالية : إياه عنى الله بقوله : ( وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحاب مركوم ) .

( ٢ ) انظر : الحيوان ٢ : ٢٧٠ والخشبى من طائفة كانوا يقتلون بالخشب والكربية طائفة من السبئية ، والشطر الأول من البيت الثانى غامض المعنى ويبدو أن به تحريفاً والجر فى البيت الأول على تقدير ما قبله.

( ٣ ) الحيوان ٢ : ٢٦٨ .

( ٤ ) البيان والتبيين ١ : ٤٦ ويقول شوقى ضيف إن الجاحظ نعت الكميت بذلك إرضاء للعباسيين لأن الكميت يقرر فى حماسة إرث بيت على للرسول معتمدا على القرابة ولذلك كان يقف فى صف بنى فاطمة . وكل هذا لا يرضى العباسيين منه فقد ادعوا أنهم أصحاب هذا الإرث وأنهم الأحق به ( انظر : التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٣١٥ ) .

عدم شتمه لأبى بكر وعمر والقول بظلمهما فاطمة بنت الرسول كما جاء فى شعر النمرى مثلا ، يقول الكميت فى ذلك :

أهوَى عَلِيًّا أميرَ المؤمنينَ ولا أَرْضَى بِشَتْمٍ أبى بَكْرٍ ولا عمرا
ولا أقولُ وإنْ لم يُعْطيا فَدَكَا بنتَ الرّسول ولاميراثَهُ كَفَرا
اللهُ يعلمُ ماذا يأْتيانِ بهِ يومَ القيامة مِنْ عُذْرٍ إذا اعتذرا[1]

ويقول شوقى ضيف فى ذلك إن مبادئ الزيدية معتدلة ، والكميت يصور هذا الاعتدال فى هاشمياته، فليس فيها غلو فى تصور حقيقة الإمام ولا فى العلم الذى بثه الله فيه . فالإمام ينبغى أن يكون فقيهاً وليس هناك بعد ذلك ما يصور علماً باطنيًّا أو شعوذة. ونستطيع أن نقول إن نظرية الزيدية كما تصورها الهاشميات إنما ترتكز على نظرية الإمامة والوراثة الشرعية لها ، ثم شروط تشترط فى الإمام من الزهد والتقوى والشجاعة والسخاء والعلم بالكتاب والسنة واتباع هدى الشريعة ، والعدل بين الناس.وليس فى الهاشميات بعد ذلك تقرير لرجعة أو تناسخ أو نحو ذلك مما يؤمن به غلاة الشيعة[2].

وتقول سهير القلماوى إن الكميت هو أول من جاهر بحب آل البيت فى شعره، حتى إن شعره يعد وثيقة تاريخية فى بعض مصطلحات الشيعة ، وجولد زيهر يقول إن الكميت أول من استعمل كلمة « التقية » فى معناها الاصطلاحى فى قوله :

وإنى، على أنى أُرَى فى تَقِيَّـــةٍ أخالف أقواماً لقوم ، لَمُزْيِلُ

ويقول دى جوية فى مقال له عن الكميت إن قيمة شعر الكميت الأدبية أقل من قيمته السياسية والتاريخية[3]. وفى نفس هذا المعنى ذكرنا من قبل نصًّا لشوقى ضيف يقول فيه إن هاشميات الكميت أقدم نص يعرفنا بالمقالة الزيدية.ومن أجل ذلك كانت الهاشميات تعد لوناً أدبيًّا جديداً فى تاريخ الشعر العربى،فمن قبل الكميت لم يتخذ شاعر شعره لإثبات مقالة مذهبية، أما الكميت فإنه عمد عمداً إلى

(١) الهاشميات : ١٥٦ .
(٢) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٣١٤ ، ٣١٥ .
(٣) أدب الخوارج : ١٣٠ .

صياغة مقالة الزيدية فى الشعر مستعيناً بكل ما ثقفه العقل العربى فى العراق لهذا العصر من صور حجاج وجدال واستدلال[١].

ومن الشعر الذى دافع به الكميت عن حق البيت الهاشمى فى الخلافة قوله :

وَجَدْنا لكُم فى آل حاميم آيةً ... تأوَّلها مِنا تَقِىٌّ ومُعرِبُ[٢]

وفى غَيْرِها آيا وآيا تتابعَتْ ... لكم نَصَبٌ فيها لذى الشَّكِّ مُنْصِبُ

بحقكم أمست قُرَيْشٌ تقودُنا ... وبالفَذِّ منها والرَّديفِينَ نُركبُ[٣]

وقالوا وَرِثْناها أَبانا وأُمَّنـــا ... وما وَرَّثتهم ذاك أُمٌّ ولا أبُ

يَروْنَ لهم فضَلاً على النَّاسِ واجِباً ... سَفاها وحقُّ الهاشميينَ أَوْجَبُ[٤]

ويرى شوقى ضيف أن الكميت قد استفاد من علم الكلام ومن صلته بالمعتزلة، وأن الهاشميات صورة دقيقة لطرقهم فى الاستدلال والحوار وما يشفعون به هذا الاستدلال والحوار من نظر عقلى عميق . وهو يفرق بين الشعر المذهبى للكميت وشعر كثير لأن شعر الكميت يخدم نظرية معينة ومذهباً محددا ، ولهذا لايكاد يذكر الكميت اسم إمامه زيد ، أما كثير فشعره المذهبى يتصل بشخص الإمام وهو محمد بن الحنفية قبل أى شيء آخر[٥]. وهذا الكلام فى الواقع لا ينطبق على كثير وحده ولكنه ينطبق على جميع الشعراء المذهبيين الذين تناولناهم فى هذا الفصل. وقد كان ذكرهم للإمام مسألة ضرورية لوجود خلاف على الأئمة وعقائد مذهبية معينة تتعلق بهم كالاختفاء والرجعة ، وهذا الخلاف وتلك العقائد لم يكن للزيدية علاقة بهما ، ومن هنا حدث هذا الفارق بين محور شعر الكميت ومحور الشعراء المذهبيين الآخرين الذين ليسوا على مذهب الزيدية .

وما كان يشترطه الزيدية فى الإمام ،كأن يكون من أبناء فاطمة ، وأن يكون عالما

---

( ١ ) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٢٥٥ .

( ٢ ) يقصد بآيات سورة حاميم وغيرها مثل قوله تعالى ( لا أسألكم عليه أجراً إلا المودة فى القربى ) وقوله تعالى ( وآت ذا القربى حقه ) إلى غير ذلك .

( ٣ ) يقصد بالفذ معاوية و بالرد يفين الذين أتوا من بعده .

( ٤ ) الهاشميات : ٣٧ .

( ٥ ) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٣٠٦ ، ٣٠٧ .

زاهداً شجاعاً سخيًّا، يردده الكميت فى ديوانه ما دام قد أخذ على عاتقه أن ينشر دعوة الزيدية وأسسها فى شعره ، يقول فى ذلك :

الحماةُ الكُفاةُ فى الحَرْبِ إنْ لَفّ ضِراما وقودُها بِضرامِ

والغُيوثُ الذين إنْ أمحَلَ الناسُ فمأوى حَواضِنِ الأيتامِ

غالبيّين هاشميينِ فى العلم رَبَوْا مِنْ عَطِيَّةِ العَلاّمِ

وهُمُ الآخذونَ مِنْ ثِقَةِ الأمْرِ بتقواهمُ عُرًى لا انفصامِ[١]

ومن شعراء الشيعة أيضا الذين لم يكونوا من الغلاة المتطرفين إبراهيم بن هرمة ويقول عنه صاحب تاريخ بغداد إنه كان ممن اشتهر بالانقطاع إلى الطالبيين[٢]. ويقول ابن المعتز إنه كانت له مدائح فى عبد الله بن حسن بن حسن بن على بن أبى طالب وفى حسن بن زيد عليهما السلام ، وكان منقطعاً إليهما ، ومن قوله فى آل البيت :

ومهما ألامُ على حُبِّهِمْ فإنّى أحِبُّ بَنى فاطِمَـةْ

بَنى بِنْتِ مَن جاءَ بالمُحْكمات م والدِّينِ والسُّنـةِ القائِمـةْ[٣]

ولم يصلنا من شعر ابن هرمة المذهبى إلا هذان البيتان ، ومع ذلك فقد أنكر أنه قالهما خوفاً من بطش العباسيين . ويبدو لنا أن ابن هرمة كان يميل فقط إلى العلويين دون أن يتخذ مذهبهم عقيدة صحيحة له ، خاصة أنه كان مدمناً على الشراب ، كل ما يرجوه قبل موته أن يسكر ويصيح به الصبيان :

أسألُ اللهَ سَكْرَةً قبل مَوْتى وصِياحَ الصِّبْيانِ يا سَكْرانُ[٤]

ويروى المبرد أن الحسن بن زيد لما ولى المدينة قال لابن هرمة : إنى لست كمن باع لك دينه رجاء مدحك أو خوف ذمك ( وهو هنا يعرض بولاة الأمويين ).. وأنا أقسم بالله لئن أتيت بك سكران لأضربنك حدًّا للخمر وحدًّا للسكر، فقال ابن هرمة :

---

(١) الهاشميات : ٢ .
(٢) تاريخ بغداد ٦ : ١٢٧ .
(٣) طبقات الشعراء : ٢١ .
(٤) الأغانى ٤ : ٣٩٧ .

نَهانى ابنُ الرَّسولِ عَنِ المُدامِ ۔۔۔ وأدَّبَنى بآداب الكِـرامِ
وقال لىَ اصطبر عنها ودَعْها ۔۔۔ لِخَوْفِ اللهِ أو خَوْفِ الأنَامِ
وكيفَ تَصبُّرى عنها وحُبِّى ۔۔۔ لها حُبٌّ تمكَّن فى عظامى
أرى طِيبَ الحَلال علىَّ خُبْثًا ۔۔۔ وطِيبُ النَّفْس فى خُبْث الحَرام (١)

ولا ندرى أكان إبراهيم بن هرمة — ما دام بهذا الخلق — من غلاة الرافضة الذين يبيحون لأنفسهم المحرمات، أم أنه كان يتشيع تشيعاً ظاهرياً وكان بطبيعته ماجناً سكيراً لا يصبر عن شراب ؟ وسواء أكان هذا أم ذاك فهو لا يعتد به فى الشعر المذهبى لأنه لا يصور لنا عقيدة معينة ولا يرسى أصول مذهب يعتنقه ، شأن الشعراء المذهبيين الذين تحدثنا عنهم . ولا يحتج على ذلك بعدم وصول شعره إلينا ، فإنه لو كان قد وقف شعره أو أكثره على الناحية المذهبية، لوصلنا كما وصل شعر الكميت وغيره .

ومهما يكن من شىء فإن الشعر المذهبى كان اتجاهاً جديداً حقًّا فى الشعر العربى فى القرن الثانى ، قد تكون قيمته الفنية أقل بكثير من قيمته التاريخية والفكرية ، لأنه يعنى بالاستدلال والوقائع والأسس والنظريات، دون أن يرعى رقة التعبير ولا جمال الأسلوب والأداء أو رونق الألفاظ ، ولكنه على أية حال يصور الاصطراع بين المذاهب والفرق المختلفة التى كانت تمارس نشاطها الفكرى فى القرن الثانى ، وما وصلنا من شعر ربما كان يصور جانباً صغيراً من هذه الفرق والمذاهب لأنها كانت متعددة لا يحيط بها حصر ولا فكر ، والمذهب الواحد يتفرق إلى عشرين فرقة أو أكثر كما أوضحنا من قبل . ولعل خير ما نختم به الكلام عن الشعر المذهبى تلك الأبيات التى قالها محمد بن يسير فى إظهار ضيقه بهذه الفرق والمذاهب التى كانت فى عصره :

يا سائِلِى عَنْ مَقالَةِ الشِّيعِ ۔۔۔ وعن صُنوفِ الأهواء والبِدَعِ
دَعْ مَنْ يَقودُ الكَلاَم ناحِيَـةً ۔۔۔ فما يقولُ الكلامَ ذو وَرَعِ

(١) الكامل : ١٣٨ .

كلُّ أناسٍ بَدِيُّهم حَسَنٌ ثم يصيرون بعدُ للشُّنَعِ
أكثرُ ما فيه أنْ يُقالَ لَهُ لم يكُ في قَوْلِهِ بمُنْقَطعِ (١)

وهذان البيتان اللذان أنشدهما الرياشي لأحد شعراء القرن الثانى أيضا ، يؤكد فيهما ما ذهب إليه ابن يسير من الضيق بالتناحر بين الفرق والمذاهب المختلفة :

قد نَفَّرَ الناسَ حتى أحدثوا بِدَعاً في الدِّينِ بالرأى لم تُبْعَثْ بها الرُّسُلُ
حتى استخفَّ بِحَقِّ اللهِ أكثَرُهُمْ وفى الذى حُمِّلوا مِن حَقِّهِ شُغُلُ (٢)

وهذه الأبيات تمثل تيار المؤمنين السنيين الكارهين للبدع والضلالات وما كان أكثرها فى هذا العصر كما أوضحنا فى هذه الدراسة .

## الشعر التعليمى

لعل آخر الاتجاهات الجديدة التى نتناولها بالدراسة والتى لاحظنا نشأتها فى شعر القرن الثانى ، هو الفن التعليمى الذى يصطنعه الشعراء عادة لنظم أنواع شتى من العلوم والمعارف تسهيلا لحفظها . ومما لاشك فيه أن نشأة هذا الفن إنما تقترن باتساع أنواع المعارف والعلوم وازدياد الإقبال على التعليم والتعلم فى القرن الثانى ، وما كان ممكنا أن ينشأ فى الشعر العربى فن تعليمى قبل هذا القرن لهذا السبب نفسه .

والارتباط بين اتجاه الشعر التعليمى والاتجاهات الأخرى التى ذكرناها فى هذا الفصل واضح تمام الوضوح فيما كتبناه عن تلك الاتجاهات . فكل منها كانت توجد فيه ناحية تعليمية ، حتى المجون كما بينا فى أرجوزة الرقاشى . وما دامت الثقافة

(١) الكامل للمبرد : ١٤٢ .
(٢) المصدر نفسه : ١٤١ .

العربية قد تأثرت بثقافات أجنبية مختلفة كما أوضحنا فى أول هذه الدراسة، فهل يجوز لنا أن نتساءل : هل نشأ الفن التعليمى فى الشعر العربى تحت وجود تأثير أجنبى من أى نوع ؟

إن اليونان عرفوا هذا الفن منذ زمن بعيد ، بل لعلهم كانوا من أسبق الأمم فى ذلك المضمار . فالشاعر اليونانى « هزيود » الذى كان يعيش فى القرن الثامن قبل الميلاد نظم طائفة من القصائد فيها جمال شعرى لا بأس به—كما يقول طه حسين — ولكنه قصد بها إلى تقييد طائفة مما كان اليونان يرونه علما فى ذلك الوقت ، فقد نظم تاريخ الآلهة وأحاديثهم ، كما نظم هذه القصيدة المشهورة التى تعرف بالأعمال والأيام ، والتى بين فيها فصول السنة وما يلائمها من ضروب الزراعة،وما يحتاج إليه الزارع من أداة وجهد وفن ، إلى غير ذلك مما نجده فى هذه القصيدة من معارف زمن صاحبها[1].

وفى الوقت نفسه نجد أن الهنود كان لهم ولع شديد بهذا الفن التعليمى،حتى إن البيرونى شكا من نظمهم لقواعد الرياضة والفلك . لأن ذلك يخرجهم أحيانا عن ضبط القواعد وما يستلزمه من دقة فى التعبير . ويرى أحمد أمين أن هذا الاتجاه ربما كان له تأثير فى نشأة الفن التعليمى عند العرب[2] .

فأى الثقافتين إذن كان لها التأثير فى نشأة الفن التعليمى فى الشعر العربى فى القرن الثانى ؟

الثقافة اليونانية أم الهندية ؟ إن كلا الثقافتين قد اتصلت بالفكر العربى اتصالا وثيقا كما بينا من قبل ، ولكن اتصال العرب بالأدب الهندى كان أوثق بكثير من اتصالهم بالأدب اليونانى ، لأن أدب الهنود أقرب إلى الطبيعة العربية بما فيه من أساطير وأسمار وحكايات . ثم إن علوم الهند التى كانت متقدمة فيها أو تتفرد بها،مثل الفلك والحساب وغيرهما ، كانت سببا فى توثيق العلاقة بين الثقافتين العربية والهندية أيضا ،هذا بالإضافة إلى تأثير الشعراء المولدين الذين هم من أصل هندى، وتأثير عملية المزج بين الجنسين على وجه العموم ، وما يترتب عليها من آثار مختلفة .

نحن نميل إذن إلى إقرار هذا التأثير الهندى فى نشأة الفن التعليمى فى الشعر

(١) حديث الأربعاء ٢ : ٢٢٠ . (٢) ضحى الإسلام ١ : ٢٥٨ .

العربى ، إذا كان لابد من وجود تأثير أجنبى ، وإذا لم يكن الشعر التعليمى قد نشأ نشأة طبيعية بانتشار حركة التعليم وإحساس المعلمين والمتعلمين على السواء بحاجتهم إلى نوع من التأليف ( المدرسى ) يسهل نقل المعلومات وحفظها ، فلم يجدوا غير الاستعانة بالشعر ليكون وسيلة مشوقة وسهلة فى الوقت نفسه — خاصة بالنسبة للعقلية العربية المشهورة بقدرتها على حفظ الشعر وروايته .

ويرى شوقى ضيف أن الشعر التعليمى نشأ نشأة عربية خالصة فى أواخر الدولة الأموية ، أى فى أواخر القرن الأول وبداية الثانى ، إذ يعتبر أراجيز رؤبة والعجاج ومن إليهما « متونا لغوية » ، ويقول الكاتب فى ذلك : ( والإنسان لايلم بديوانيهما حتى يقطع بأنهما كانا يؤلفان أراجيزهما قبل كل شىء من أجل الرواة ، ومن أجل أن يمداهم بكل لفظ غريب وكل أسلوب شاذ ، ومن هنا كنا نسمى هذه الأراجيز متونا لغوية . وقد بلغت هذه المتون صورتها المثالية عند رؤبة فهو النمو الأخير لهذا العمل التعليمى الذى أرادته المدرسة اللغوية من جهة ، والذى استجاب له الرجاز من جهة أخرى . ولعل ذلك ما جعل اللغويين يوقرونه أعظم التوقير . فأبو الفرج يقدمه فى ترجمته له بقوله : ( أخذ عنه وجوه أهل اللغة وكانوا يقتدون به ويحتجون بشعره ويجعلونه إماما ) . . . وبين أيدينا أخبار كثيرة تدل على أن أصحاب اللغة والنحو من مثل يونس . كانوا ما يزالون يلتقطون ما ينثره من درر الوحشى الغريب . وفى ديوانه إشارات كثيرة إلى النحاة من مثل قوله : ( يلتمس النحوى فيها قصدى ) ويفتخر بأن النحوى مهما كان عالما باللغة فإنه لا يبلغ مبلغه فيها إذ يقول :

لا يَنظُرُ النَّحْوِىُّ فيها نَظَرِى ... وَهْوَ دَهِىٌّ العِلْمِ والتَّعَبُّرِ

ولا يقرأ الإنسان فى أراجيز رؤبة حتى يشعر شعورا واضحا بأنه اتخذ لنفسه وظيفة غريبة هى ، صياغة الألفاظ والأساليب والإتيان بكل غريب شاذ فيها ، حتى يرضى ذوق اللغويين وحاجتهم . واقرأ له هذا المطلع فى أرجوزة له مشهورة :

وقاتمِ الأَعماقِ خاوى المُخْتَرَقْ ... مُشْتَبِهِ الأَعْـلامِ لَمَّاعِ الخَفَقْ

يَكِلُّ وفدُ الرِّيحِ مِنْ حَيْثُ انْخَرَقْ ... شَأْزٍ بِمَن عَوَّهَ جَذْبِ المُنْطَلَقْ

ناءٍ من التَّصْبِيحِ نائِى المُغْتَبَقْ ... تبدو لنا أعلامُهُ بَعْدَ الغَرَقْ

فى قِطَعِ الآلِ وَهَبْواتِ الدُّقَقْ ... خارجةً أعناقُها من مُعْتَنَقْ
تنشَّطَتْهُ كلُّ مِغْلاةِ الوَهَقْ ... مَضْبورَةٍ قرواءَ هِرْجابٍ فُنُقْ (١)

. . . . نحن إذن بإزاء متون تؤلف لا بإزاء أشعار تصاغ ويعبر بها أصحابها عن حاجاتهم الوجدانية أو العقلية ، فقد تطور الشعر العربى وأصبحت الأرجوزة منه خاصة تؤلف من أجل حاجة المدرسة اللغوية وما تريده من الشواهد والأمثال . والأرجوزة الأموية من هذه الناحية تعد أول شعر تعليمى ظهر فى اللغة العربية . ولعل فى هذا ما يدل على المكان الذى ينبغى أن توضع فيه،أو الذى وضعت فيه فعلا ، فكأنها صحف العلماء من مثل يونس وأبى عمرو بن العلاء، يتعلمونها ويعلمونها الناس،وينقلونها إلى أذهانهم وينقشونها فى عقولهم،ليدلوا بها على مدى علمهم فى اللغة ومعرفتهم بألفاظها المستعملة والمهملة (٢) .

ونحن وإن كنا نقر ما ذهب إليه شوقى ضيف من اعتبار أراجيز رؤبة وأضرابه متونا لغوية ، إلا أننا لا نجعلها شعرا تعليميا بالمعنى المفهوم من الشعر التعليمى،وذلك لأنها باعتراف الباحث نفسه وضعت من أجل علماء اللغة أنفسهم ليلتقطوا منها ما لا يعرفونه من الغريب ، فهى إذن محدودة بهذا النطاق لا تتعداه بعكس الشعر التعليمى الذى يتوجه إلى المتعلمين أولا ليسهل عليهم حفظ ما يتضمنه هذا الشعر من علوم ومعارف .

ومع ذلك فقد كان الرجز والمزدوج منه فى الغالب هو الشكل الذى اعتمد عليه الشعر التعليمى اعتمادا كليا فى القرن الثانى . ولعل أقدم ما وصلنا من هذا الرجز المزدوج،تلك الخطبة التى ألقاها الوليد بن يزيد على منبر المسجد فى يوم جمعة ولعلها كانت مقدمة للرجز التعليمى فى هذا القرن ، وقد قال فيها :

---

(١) قاتم الأعماق يقصد ما بعد من أطراف المفازة التى يصفها ، المخترق : مهب الريح ، مشتبه الأعلام : متشابه الجبال ، الخفق : السراب ، وفد الريح : أولها ، انخرق : هب ، شأز : غليظ ، عوه : أقام ، ومعنى البيت الثالث : لا يوجد فيه ماء يورد صبحاً أو عشية ، وبعد الغرق أى بعد الغرق فى السراب ، الدقق : التراب الدقيق ، تنشطته : جازته ، مغلاة الوهق : يريد أن ناقته سريعة ، مضبورة : مجموعة الخلق ، قرواء : طويلة الظهر ، هرجاب : ضخمة ، الفنق : الكثيرة اللحم .

(٢) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ٣٤٥ وما بعدها .

الحَمْدُ لِلّه ولىِّ الحَمْـــدِ أَحْمَدُهُ فى يُسْرِنا والجَهْـــدِ
وهو الذى فى الكَرْبِ أستعينْ وهو الذى ليسَ لَهُ قَرينْ
أَشْهَدُ فى الدُّنْيا وما سِواها أنْ لا إلٰه غيره إلٰها
ما إنْ لهُ فى خَلْقِهِ شَريكُ قد خَضَعَتْ لِمُلْكِه المُلُوك[١]

وتتابع بعد ذلك النظم فى الشعر التعليمى واستخدام الرجز المزدوج فى صوغ أنواع العلوم والمعارف ، فنجد محمد بن إبراهيم الفزارى ينظم شعرا تعليميا فى الفلك ، لم تصلنا منه غير مقطوعة صغيرة رواها صاحب الوافى بالوفيات ، وياقوت فى معجم الأدباء . وكذلك نظم أبوه — فيما يبدو — إبراهيم بن حبيب الفزارى قصيدة فى علم النجوم أيضا لم يصلنا منها شىء[٢]. وربما كان الأب والابن شخصاً واحدا لأن الصفدى يقول عن محمد بن إبراهيم بن حبيب الفزارى إنه ( كان عالما بأمر النجوم ، له قصيدة تقوم مقام الزيجات وهى مزدوجة ، قال المرزبانى تدخل هى وشروحها فى عشرة أجلاد ، وأولها :

الحمدُ لِلّه العَلِىِّ الأعظمِ ذى الفَضْلِ والمَجْدِ الكَبيرِ الأكرمِ
الواحِدِ الفَرْدِ الجَوادِ المُنْعِمِ
الخالِقِ السَّبْعِ العُلى طِباقــاَ والشَّمْسِ يَجلو ضَوْءُها الإغساقا
والبـــدرِ يَمْلأُ نُورهُ الآفاقا
والفلَكِ الدائرِ فى المَسيرِ لِأعظمِ الخَطْبِ مِنَ الأُمورِ
يَسيرُ فى بَحْرٍ مِنَ البُحورِ
فيهِ النُّجُومُ كلُّها عوامِــلُ مِنْها مُقيمٌ دهره وزايلُ
فطالِعٌ منها ومنها آفِلُ )[٣]

---

( ١ ) الأغانى ٧ : ٥٧ .

( ٢ ) الفهرست : ٣٨١ .

( ٣ ) الوافى بالوفيات ١ : ٣٣٦ .

والملاحظ على الشعر التعليمي كله – كما يتضح في هذه المنظومة – أنه كان من العوامل القوية التي حررت الشعر في القرن الثاني من نظام القصيدة التقليدية وخاصة في القوافي . وذلك لأن طبيعة الشعر التعليمي وصوغه لمعارف وعلوم شتى ، ألزمت الشعراء بالاتجاه إلى المزدوج وغيره من ضروب النظم ، كما سنبين بالتفصيل في الباب الثالث من هذا البحث .

وإسحق بن حنين له قصيدة تعليمية في تاريخ الطب يقول فيها :

أنا ابنُ الذين استودع الطب فيهمُ ... وسمِّي بِهِ طِفْلٌ وكَهْلٌ ويافِعُ

يُبصِّرني آرسطاليس بارعــاً ... يُقَوِّم مني منطقٌ لا يدافعُ

وبقراط في تفصيل ما أثبت الألى ... لنا الضرُّ والإسقام طبٌ مضارعُ

وما زال جالينوس يَشْفي صدورَنا ... لما اختلفت فيه علينا الطبائعُ

ويحيى بن ماسويه واهْرن قبلَهُ ... لهم كتبٌ للناسِ فيها مَنافِعُ (١)

واحتاج العلماء بسبب فساد الألسنة إلى تحبيب علم النحو – الذي نشأ في القرن الثاني واستقرت أوضاعه – إلى الناشئة ، ولهذا نجد لهم شعرا تعليميا في مدحه ، ربما كان هو الأساس فيما بعد لألفية ابن مالك وغيرها من النظم التعليمي في النحو . ومن ذلك الشعر قول إسحق بن خلف البهراني :

النحو يَبْسطُ من لِسانِ الألْكنِ ... والمرءُ تكرِمُهُ إذا لم يَلْحَنِ

وإذا طلبتَ من العُلومِ أجلَّها ... فأجلُّها مِنها مقيمُ الألْسُنِ (٢)

وللكسائي قصيدة في هذا المعنى أيضا يقول فيها :

إنَّما النَّحْوُ قِياسٌ يُتَّبَعْ ... وبِهِ في كُلِّ أمْرٍ يُنْتَفَعْ

فإذا ما أبصر النحو فتى ... مَرَّ في المَنْطِقِ مراً فاتَّسعْ

فاتَّقاهُ كلُّ منْ جـالَسَهُ ... مِنْ جَليس ناطقٍ أو مُسْتَمِعْ

وإذا لم يبصر النحوَ فَتى ... هابَ أن يَنْطِقَ جُبْناً فانْقطعْ

(١) شعراء النصرانية بعد الإسلام : ٢٤٩ .

(٢) الكامل للمبرد : ٢٣٩ .

فتراه يَنْصِبُ الرَّفْعَ وما كانَ من خَفْضٍ ومِنْ نَصْبٍ رَفعْ
يقرأ القرآنَ لا يعرفُ ما حَرَّفَ الإعرابَ فيه وصَنَعْ
والذى يعرفه يقرؤُه فإذا ما شَكَّ فى حَرْفٍ رَجَعْ
ناظِرًا فيه وفى إعرابِهِ فإذا ما عَرَفَ اللَّحْنَ صدَعْ
فهما فيهِ سَواءٌ عِنْدَكمْ لَيْسَتْ الألْسُنُ فينا كالبِدَعْ
كم وضيعٍ رفعَ النَّحْوُ وكَم مِنْ شَريفٍ قد رأيناهُ وَضَعْ[١]

وفى علم التاريخ نجد قصيدة للجرى تبلغ نحو مائة وخمسين بيتا، أتى فيها على جميع الحوادث ببغداد، فى الحرب التى دارت رحاها بين الأمين والمأمون ، وقد تركها لطولها ابن الأثير[٢] فلم نعثر للأسف عليها عند غيره . والجاحظ فى ( الحيوان ) يقول إن للأصمعى قصيدة ( يذكر فيها من أهلك الله عز ذكره من الملوك وأباد من الأمم الخالية ) ومنها قوله :

أَغْلَقَتْ تُبَّعًا حِبالُ المَنُونِ وانْتَحَتْ بَعْدَهُ على ذِى جُدُونِ
وأصابَتْ مِنْ بَعْدِهِمْ آل هِرْما سَ وعادتْ مِنْ بَعْد للسَّاطِرُونِ
مَلَكَ الحَضْرَ والفُراتَ إلى دِجْ لَةَ شَرْقاً فَالطُّور مِنْ عَبْدين
كُلُّ حِمْلٍ بِمُرٌّ فَوْقَ بَعِيرٍ فَلَهُ مَكْسُهُ ومَكْسُ السِّنينِ[٣]

وفى باب الفرائض نجد مزدوجة لأبان بن عبد الحميد اللاحقى يشرح فيها أحكام الصوم والزكاة وقد افتتحها بقوله :

قَصيدةُ الصِّيام والزَّكاةِ نَقْلُ أبانٍ مِنْ فَم الرُّواةِ

ثم يبدأ حديثه عن الصوم فيقول :

هذا كِتابُ الصَّوْم وهو جامِعُ لِكُلِّ ما قامت بِهِ الشَّرائِعُ
من ذلك المُنَزَّل فى القرآنِ فَضْلاً على مَن كان ذا بَيانِ

---

(١) تاريخ بغداد ١١ : ٤١٢ . (٢) الكامل ٦ : ١٠٠ .

(٣) الحيوان ٦ : ١٤٩ وذو جدون لعله يقصد ذا جدن وهو من أذواء اليمن ، والهرماس نهر نصيبين ، والساطرون من ملوك العجم ، والحضر مدينة بإزاء تكريت بالعراق ، وطور عبدين بليدة من أعمال نصيبين .

ومنهُ ما جاء عن النبيّ من عَهْدِه المتّبع المَرْضِيّ
صلّى الإلهُ وعليه سَلّما كما هَدَى اللهُ به وعَلّما
وبعضُه على اختلافِ الناسِ مِنْ أَثَرٍ ماضٍ ومن قِيـاسِ
والجامع الذى إليه صاروا رأىُ أبى يوسفَ مما اختاروا
قال أبو يوسف أما المُفْتَرَضْ فرمضانُ صومُه إذا عَرَضْ
والصومُ فى كفّارة الأيمانْ من حيثُ مايَجْرى بِهِ اللِّسانْ... (١)

وفى ميدان الفلسفة الطبيعية وعلم الحيوان أيضا نجد قصيدتين لبشر بن المعتمر، جمع فيهما كما يقول الجاحظ (كثيرا من هذه الغرائب والفوائد، ونبه بهذا على وجوه كثيرة من الحكمة العجيبة والموعظة البليغة)، يقول فى إحداهما:

تباركَ اللهُ وسُبحـانَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ النَّفْعُ والضُّرُّ
مَنْ خَلْقُهُ فى رِزْقِهِ كلهم الذِّيخُ والتَّيْتَلُ والغُفْـرُ
وساكِنُ الجَوّ إذا ماعلا فيه ومَن مسكنُهُ القَفْرُ
والصَّدع الأعصم فى شاهِقٍ وجَـأْبَةٌ مسكنُهـا الوَعْرُ
والحَيّةُ الصّماءُ فى جُحْرِها والتَّتْفُلُ الرائِغُ والـذَّرُّ (٢)

وذكر الجاحظ أيضا قصيدة للحكم بن عمرو البهرانى موضوعها الحيوان أيضا ويقول الجاحظ إنه (ذكر فيها ضروبا كلها طريف غريب) وأولها:

إنَّ رَبّى لِما يَشاءُ قَدِيرُ مالِشَىْءٍ أَرادَهُ مِنْ مَفَرِّ (٣)

كما ذكر أرجوزة للرقاشى فى الفهد (٤).

وإذا صح ما ذكره الرواة عن أبان اللاحقى ونظمه التعليمى لكان يعد بحق شاعر هذا النوع فى القرن الثانى. فهو إلى جانب نظمه فى الفرائض، قد نظم قصائد أخرى تعليمية فى تاريخ الفرس، منها ما هو فى سيرة أرد شير، ومنها ما هو فى

(١) الأوراق (أخبار الشعراء): ٥١.
(٢) الحيوان ٦ : ٢٨٤.
(٣) المصدر نفسه ٦ : ٨٠.
(٤) المصدر نفسه ٦ : ٤٧٢.

سيرة أنوشروان ، كما نظم قصائد فى العقائد الفارسية والهندية ، كما يذكر « هوتسما » ، فنظم كتاب بلوهر وبوداسف وكتاب مزدك[١].

وكان لأبان أيضا مجهود واضح فى صياغة الأسمار والأساطير الأجنبية فى شعر تعليمى ، فيقال إنه نظم كتاب السندباد — وهو من أصل هندى — كما نظم كتاب كليلة ودمنة بما فيه من حكم تلقى على ألسنة الحيوان ، وجعله فى أربعة عشر ألف بيت كما يقول الخطيب البغدادى.[٢] وقد أورد الصولى جزءا من منظومة أبان لكليلة ودمنة يقول فيه :

هذا كِتابُ أدَبٍ ومحْنَــهْ　　وهو الذى يُدعى كَليله دِمْنَهْ
فيهِ دَلالاتٌ وفيه رُشــدُ　　وهو كِتابٌ وَضَعَتْهُ الهِنْدُ
فوصفوا آداب كُلِّ عالمٍ　　حكايةً عن ألسُنِ البهائِم
فالحكماءُ يعرفــون فَضْلَهُ　　والسُّخفاءُ يشتهون هَزْلَــهُ
وهو على ذاك يَسيرُ الحِفْظِ　　لَذٌّ على اللِّسانِ عند اللفظِ
يا نَفْس لا تشاركى الجُهّالا　　فى حُب مَذْموم كأن قد زالا
يا نفسُ لا تشقى ولا تعنّى　　فى طَلَبِ الدُّنْيا ولا تمنّى . .

ويقول فى باب الأسد والثور :

وإنَّ مَن كان دَنِىءَ النَّفْسِ　　يَرْضى مِنَ الأرْفَعِ بِالأخَسِّ
كَمِثْلِ الكلْبِ الشقىِّ البائِسِ　　يَفْرَحُ بالعَظْمِ العَتيقِ اليابِسِ
وإنَّ أهْلَ الفَضْل لا يرضيهمْ　　شىءٌ إذا ما كان لا يَعنيهمْ
كالأسد الذى يَصيدُ الأرنبا　　ثم يرى العَيْر المُجدَّ هَرَبا[٣]

وابن النديم يذكر أن أبان بن عبد الحميد لم يكن وحده الذى نظم كليلة ودمنة ، فقد نظمها أيضا على بن داود ، وبشر بن المعتمر[٤]. ويقول ابن النديم

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) : مادة أبان اللاحق .
(٢) تاريخ بغداد ٧ : ٤٤ .　　(٣) الأوراق ( أخبار الشعراء ) : ٤٦ وما بعدها .
(٤) الفهرست : ٤٢٤ .

فى موضع آخر إنه كانت توجد جماعة يعملون الخرافات والأسمار على ألسنة الحيوان وغيره[١] — لا ندرى إن كان ذلك شعرا أم نثرا — وهم سهل بن هارون ، وعلى ابن داود ، والعتابى ، وأحمد بن أبى طاهر[٢]. فكأن هذا النوع من الشعر التعليمى قد اتسع مداه واستقر وضعه فى الأدب العربى منذ القرن الثانى .

وقد نظم أبان اللاحقى أيضا قصيدة فى نظام الكون ( ذكر فيها مبتدأ الخلق وأمر الدنيا وأشياء من المنطق ) وسماها ذات الحلل[٣] ، ولكن لم يصلنا منها شىء لنعرف موضوعاتها بالتفصيل .

وحمدان بن أبان اللاحقى لم يقصر أيضا فى ميدان الشعر التعليمى عن مدى أبيه وإن لم يبلغ مبلغه ، وله قصيدة تعليمية طريفة فى فن الحب وحيل المحبين . ويبدو أن أباه لم يترك له مجالا فى الشعر التعليمى ، فابتكر هو هذا الموضوع ليكون شيئا جديدا فيه ، يقول :

ما بالُ أهْلِ الأدَبِ     مِنّا وأهل الكُتُبِ
قد وَضَعوا الآدابا     واتّبعوا الكتابا
لِكلِّ فَنٍّ دَفْتَرُ     مُنَقَّطٌ مُحَبَّرُ
ففَرَّقَتْ أجناسا     وَعلَّمُوها الناسا
بالحِيَلِ الرَّقيقَهْ     والفِطَنِ الدَّقيقَهْ
فأَرشَدوا الضلّالا     وعلموا الجُهّالا
سوى المُحبّين فلم     يَرْعَوا لهم حق الذِّممْ
فى عِلْمِ ما قد جهلوا     ومـا بِهِ قد ابتُلوا
قد غلقت رهُونهمْ     واسْتَعْبَرتْ عيونُهمْ
وحالفوا السُّهادا     وخالفوا الرُّقادا

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

وصفت أهلَ العِشْقِ     ولم أمِلْ عن حَقّ

( ١ ) الفهرست : ٤٢٨ .     ( ٢ ) المصدر نفسه ٤٢٨ .
( ٣ ) انظر : تاريخ بغداد ٧ : ٤٤ .

فاسمع مقــالاً صادِقاً    يا مَنْ يَبِيتُ عاشقــا
للحــب خَــلَّتانِ    همـــا همـــا اللتـــان
الصبرُ والرِّفقُ مَعَـا    يومـاً إذا ما اجتمعـا
فى عـاشقٍ مهجـورِ    مُبــاعِدٍ مغـرورِ
قضى قريبــاً وَطَرَا    وبلَّغــاهُ الوَطَــرَا[١]

وكما وسع الشعر التعليمى أنواع العلوم والمعارف والآداب التى كانت شائعة فى القرن الثانى ، كذلك وسع المذاهب المختلفة التى كانت موجودة فى هذا العصر ، حتى إن أحد الباحثين المحدثين يرى وجود علاقة قوية بين الشعر التعليمى والمذهبى فهو يقول : ( إن الشعر التعليمى مرحلة من مراحل التطور فى شعر الأخلاق والحكمة ، إذ أن الشعر يكون فى أول أمره نصحا وإرشادا ومواعظ تقوم على أساس التجارب الإنسانية العامة ، حتى إذا بلغ الشعراء من العلم والمعرفة مبلغا حسنا ، أغراهم ذلك بأن يستخدموا معارفهم الجديدة فى هذا الطراز من الشعر . وقد نشأ هذا الضرب من الشعر عند أصحاب الآراء والمذاهب الدينية من الشعراء )[٢] .

ولعل أهم الشعراء المذهبيين الذين اهتموا بهذه الناحية التعليمية فى شعرهم السيد الحميرى فهو — كما يقول ابن المعتز — ( لم يترك لعلى بن أبى طالب فضيلة معروفة إلا نقلها إلى الشعر )[٣] وقد أراد بذلك ، فيما يبدو لى ، تنشئة أطفال الشيعة على حب الإمام ، والإيمان بما يرتبط به من أساطير وكرامات ، وتلقين هؤلاء الأطفال أيضا حب آل البيت وأئمتهم الذين يقرونهم جميعا .

ومن تلك القصص التعليمية التى نظمها السيد ماروى عن على بن أبى طالب أنه عزم على الركوب فلبس ثيابه وأراد لبس الخف ، فلبس أحد خفيه ثم أهوى إلى الآخر ليأخذه ، فانقض عقاب من السماء فحلق به ثم ألقاه فسقط منه ثعبان انساب فدخل جحرا ، نظمها السيد فقال :

---

( ١ ) الأوراق ( أخبار الشعراء ) : ٥٧ وما بعدها .
( ٢ ) انظر : الشعر فى بغداد : ٢٥٥ .
( ٣ ) طبقات الشعراء : ٣٢ .

ألا يا قومُ للعَجَبِ العُجابِ لِخُفٍّ أبى الحسين ولِلحبابِ
أتى خُفًّا لهُ وانسابَ فيهِ لينهشَ رِجْلَهُ مِنْهُ بِنابِ
فخرَّ مِنَ السَّماءِ له عُقابٌ مِنَ العُقْبانِ أو شبه العُقابِ
فطار به فَحَلَّقَ ثم أهوى بهِ للأرضِ منْ دُونِ السَّحابِ
إلى جُحْرٍ له فانسابَ فيهِ بعيد القَعْرِ لم يُرْتَجْ بِبابِ
كريهُ الوجْهِ أسودُ ذو بَصيصٍ حَديدُ النَّابِ أزرقُ ذو لُعابِ
ودُوفِع عن أبى حسن علىٍّ نقيع سمامهِ بعدَ انسيابِ(١)

وفى الروايات التى تدور حول الحسن والحسين أنهما وجدا النبى عليه السلام ساجدا فركبا على ظهره ، فقال عمر بن الخطاب : نعم المطى مطيكما ، فقال الرسول : ونعم الراكبان هما . وقد أوحت هذه الرواية للسيد الحميرى بقصيدة تعليمية قال فيها :

أتى حسنا والحسينَ النبىُّ وقد جلسا حَجْرَةً يلعبانِ
ففدّاهما ثم حَيّاهما وكانا لديهِ بذاك المَكانِ
فراحا وتحتهما عاتِقاهُ فنِعْمَ المطيَّةُ والراكبانِ
وليدانِ أمُّهما بَرَّةٌ حَصانٌ مطهَّرَةٌ للحَصانِ
وشيخُهما ابنُ أبى طالِبٍ فنِعْمَ الوليدان والوالدانِ(٢)

وشعراء الزهد والتصوف فى القرن الثانى كانت لهم ناحية تعليمية فى شعرهم كما سبق أن أشرنا ، ولعل أبا العتاهية أبرز هؤلاء الشعراء فى هذا الميدان ، ويقول خلف الله إن قصائد أبى العتاهية التعليمية أخذت مكانها فى تربية الذوق الإسلامى وفى تهذيب الناشئين من مثل قوله :

الحمدُ للهِ ذى المعالى والحَوْلِ والقُوَّةِ الجَليلِ

---

(١) الأغانى ٧ : ٢٥٧ .
(٢) الأغانى ٧ : ٢٥٩ .

وقوله :

اللهُ أكرمُ مَنْ يُناجى والمَرْءُ إنْ راجَيْتَ راجى[١]

ومن هذه الأشعار التعليمية أيضا قوله :

أىُّ عيش يكُون أبلغُ مِنْ عيش كفافِ قوتٍ بقدرِ البَلاغِ
صاحبُ البَغْيِ ليس يَسْلَمُ مِنْه وعلى نَفْسِه بَغَى كلُّ باغى
رُب ذى نِعْمَةٍ تعرَّض منها حائِلٌ بينَهُ وبينَ المَساغِ
أبلغ الدَّهْرُ فى مواعظِه بلْ زادَ فيهنَّ له على الإبلاغِ
غَبَنَتْنى الأيامُ عَقلى ومالى وشَبابى وصِحّتى وفَراغى[٢]

ولعل أرجوزة أبى العتاهية المسماة « ذات الأمثال » تصور لنا أصدق تصوير تلك الناحية التعليمية فى شعره ، فهى قصيدة تهذيبية فى مجموعها تتضمن مواعظ وحكماً يقدمها أبو العتاهية ناصحاً محذراً ، وهو يقف من الناس موقف المعلم من تلاميذه أو موقف الحكيم الذى يلقى عظاته من فوق منبر . ومما يقوله أبو العتاهية فى هذه الأرجوزة :

ما انتفع المَرْءُ بمثل عَقْلِهِ وخيرُ ذُخْرِ المَرْءِ حُسْنُ فِعْلِهِ
إنَّ الشَّبابَ والفَراغَ والجِدَهْ مَفْسَدَةٌ للعقْلِ أىّ مَفْسدهْ
اصحَبْ ذوى الفَضْلِ وأهلَ الدِّين فالمرءُ منسوبٌ إلى القَـرينِ
إيّاكَ والغَيْبَةَ والنَّميــمهْ فإنهـا منْزِلةٌ ذَميمــهْ
لا تَذْهَبَنَّ فى الأمورِ فَرَطا لا تَسْألَنَّ إنْ سألتَ شَططا
وكُنْ مِنَ النَّاسِ جميعاً وَسَطا[٣]

ولم تخل الأندلس ،على الرغم مما وصفناه من ضعف الحياة الأدبية فيها فى القرن الثانى ،من شعر تعليمى لعله كان صدى لهذا النوع الذى كان موجوداً فى

(١) دراسات فى الأدب الإسلامى : ١٠٩ .
(٢) الأغانى ٤ : ٤٠ .
(٣) ديوان أبى العتاهية : ٣٨٨ .

المشرق ، فجوميز يقول ( إن يحيي بن الحكم الغزال نظم أرجوزة فى فتح الأندلس قال فيها ابن حيان إنها كانت جميلة طويلة، عرض فيها أسباب الفتح والوقائع التى جرت بين المسلمين والنصارى، وأطال الحديث عن أمراء هذا الصقع فى أسلوب جميل فيه عمق . وكانت شائعة متداولة بين أيدى الناس ، وقد ضاعت هذه الأرجوزة ) . كما يقول أيضا إن تمام بن عامر بن علقمه نظم ( الأرجوزة المشهورة فى ذكر افتتاح الأندلس وتسمية ولاتها والخلفاء فيها ووصف حروبها من وقت دخول طارق بن زياد إلى آخر أيام الأمير عبد الرحمن بن الحكم ) [١] .

ومما تقدم يتبين لنا أن الشعر التعليمى كان اتجاهاً جديداً من اتجاهات الشعر العربى فى القرن الثانى الهجرى ، دعا إلى وجوده انتشار التعليم وامتزاج الثقافات ودخول علوم ومعارف أجنبية إلى الفكر العربى . وسواء أكانت نشأته عربية خالصة أم بتأثير أجنبى هندى أو يونانى ، فهو فى نظرنا ليس فنًّا مؤثراً ولا شعراً خالداً وليس له من الشعر إلا اسمه ، أو كما عبر عنه طه حسين قائلا : ( هو فن ليس له فى نفسه قيمة أدبية ولا سيما فى العصور المتحضرة كعصر العباسيين ، وإنما قيمته فى تلك العصور التى لا حظ لها من علم ولا من حضارة ، والتى لا تنتشر فيها الكتابة ولا يسهل فيها تسجيل العلم وتدوينه ، ففى مثل هذه العصور ينفع الشعر التعليمى ويفيد لأنه أيسر حفظاً من النثر ) [٢] .

وقد كان لهذا النوع من النظم أثر خطير بعد ذلك فى حياة الشعر العربى إذ أصبح فى العصور المتأخرة النوع الوحيد الذى يسمى شعرا وما هو بشعر .

وبحديثنا عن الشعر التعليمى نكون قد انتهينا من دراسة الاتجاهات الجديدة فى الشعر العربى فى القرن الثانى ، وهى اتجاهات متشعبة أحياناً متشابكة أحيانا أخرى ، ولكنها على العموم جديدة فى شعر هذا العصر ، لم توجد قبله ، وربما اختفى بعضها بعد انتهائه . وسنتحدث فى الفصل التالى عن اتجاهات الشعر التى كانت موجودة قبل القرن الثانى ، ولكن دخلها بعض التطور والتغيير بفعل العوامل المختلفة ، وهذه الناحية من التطور والتغيير هى التى ستكون موضع عنايتنا فى هذه الدراسة .

---

(١) الشعر الأندلسى : ٥٦ .

(٢) حديث الأربعاء ٢ : ٢٢١ .

الفصل الثالث

# الاتجاهات المجددة

كان من الطبيعي أن تظل أبواب الشعر العربي القديمة مستمرة الحياة فى القرن الثانى بصورة أو بأخرى ، بسبب الظروف التى سبق لنا أن شرحناها وأهمها أن تطور الحياة الفكرية عند العرب ليس معناه انقطاع الصلة بالقديم انقطاعاً تاماً، وخصوصا أن الفترة بين الجاهلية وبين التطور الهائل الذى بلغته الحياة العربية فى القرن الثانى قصيرة إذا قيست بمقياس حياة الأمم والشعوب وتطور الحضارات . وقطع الصلة بالقديم لابد أن يحدث هزة نفسية عميقة الجذور قد تطيح بكيان مقومات الأمة التى تقدم على قطع هذه الصلة . هذا بالإضافة إلى أن أبواب الشعر العربى ، وكلها تنحصر فى النوع الغنائى ، هى هى التى كان يمكن أن توجد فى كل شعر إنسانى فى هذا التاريخ البعيد ، ومعظمها لا يزال لب الشعر الغنائى وأهم أغراضه حتى عصرنا الحاضر . فلذلك كله كان لابد أن تستمر هذه الأبواب ، ولكن مع شىء من التحوير والتعديل فى بعضها تقتضيهما سنة التطور وطبيعة التحضر. فبعض هذه الأبواب إذن دخلته اتجاهات جديدة لم تكن موجودة من قبل ، وبعضها الآخر اتسع أفقه وانفسح ميدانه ، ونوع ثالث انكمش أمره وتعدلت أهدافه ، هذا إلى جانب بعض الأبواب التى استمرت على ما هى عليه تقريبا ، وهذه لن نعنى بها كثيراً فى هذا الفصل ، ولكننا سنتناول فيه جميع الأغراض القديمة التى تضمنها شعر القرن الثانى وتجددت فيه ، موضحين أهم اتجاهاتها التى دخلها التطور أو التغيير ، أو بالأحرى التى تجددت بفعل المؤثرات المختلفة التى كانت تعمل عملها فى هذا العصر ، ولعل أول تلك الأغراض الجديرة بالبحث شعر المديح الذى يقترن بالشعر السياسى فى اتصال وثيق ، ولهذا سندرسهما فيما يلى :

# المدح والشعر السياسى

كان من الطبيعى أن يتطور شعر المديح منذ انقضى العصر الجاهلى وركز الإسلام لواءه فى أرض الجزيرة العربية ، لأن الفضائل التى كان يمدح بها الجاهلى دخلها شىء من التعديل من وجهة النظر الإسلامية ، فوصف الممدوح بالفتوة وشرب الراح والمقامرة والإقبال على الشهوات ، أصبح من المساوئ والرذائل التى ينبغى للمسلم أن يتجنبها ويتحاشاها لينجو بدينه . ومع ذلك فقد كان فى شعر المديح الجاهلى مجموعة من الفضائل الإنسانية التى لا تجرى عليها أحكام التغيير والتعديل ، وقد أحصاها قدامة بن جعفر فوجد أنها تنحصر فى أربع فضائل هى : العقل والعفة والعدل والشجاعة . [1] وواضح أن قدامة بنى رأيه هذا على مذهب أرسطو فى الأخلاق . وهذه الفضائل استمرت من غير شك فى شعر المديح العربى فى العصور المختلفة ، ولكن دخلتها تفريعات كثيرة وزيادات متنوعة منذ ظهور الإسلام ، بل قبل ظهوره . فابن رشيق مثلا يلاحظ أن فضيلة العقل قد تفرعت إلى أنواع منها : ثقابة المعرفة ، والحياء ، والبيان ، والسياسة ، والصدع بالحجة ، والعلم ، والحلم عن سفاهة الجهلة ، وغير ذلك . أما الشجاعة فقد دخلت فيها : الحماية ، والأخذ بالثأر ، والدفع عن الجار ، والنكاية فى العدو ، وقتل الأقران ، والمهابة ، والسير فى المهامه والقفار الموحشة ، وما شاكل ذلك . وأما العدل فقد أصبحت فيه : السماحة ، والتغابن ، والانظلام ، والتبرع بالنائل ، والإجابة للسائل ، وقرى الأضياف وما جانس هذه الأشياء[2] .

ومما لا شك فيه أن المعانى الإسلامية المحضة كانت أول تطور موضوعى يدخل شعر المديح منذ القرن الأول الهجرى . وقد لوحظ وجود هذه المعانى فى قصائد شعراء الرسول مثل حسان بن ثابت وغيره ، ثم كثر ظهورها فى قصائد الشعراء الذين مدحوا بنى أمية وبخاصة الذين مدحوا الخليفة عمر بن عبد العزيز ، ذلك أن تقواه وعدله وزهده قد جعلت الشعراء يستثيرون معانى كل الفضائل الإنسانية فى مدحه ،

---

(١) انظر : نقد الشعر : ٥٩ .

(٢) العمدة ٢ : ١٠٥ ، ١٠٦ .

يرجون بذلك الوفاء بما فى نفوسهم من تقدير وإكبار له ، أكثر مما يودون عطاءه ونواله ، لعلمهم أن ذلك الجانب المادى لا يتفق مع نهجه فى الحياة وسبيله فى الحكم .

ومن ذلك المديح أبيات جرير التى يقول فيها :

هذى الأرامِلُ قد قَضَّيْتَ حاجَتَها فمن لِحاجَةِ هذا الأرْمَلِ الذَّكَر
خليفة اللهِ ماذا تأمرنَّ بِنــا لسنا إليْكُم ولا فى دار مُنْتظَر
أنتَ المُبارَك والمهدىُّ سِيرَتُه تعصى الهوى وتَقُومُ اللَّيْلَ بالسُّوَر (١)

وقد ذكرنا فى فصل سابق أبيات كثيِّر فى مدح عمر بن عبد العزيز أيضا ، والتى كان الدافع إليها الاعتراف بالجميل ، لأن الخليفة منع شتم على بن أبى طالب ، فأبطل بذلك سنة أسلافه من خلفاء بنى أمية ، وفيها يقول كثيِّر :

وَلِيتَ فلم تَشْتُمْ عليًا ولم تُخِفْ بَرِيًا ولم تَتْبَعْ مقالةَ مُجْــرِمِ
وقلتَ فصدَّقْتَ الذى قلت بالذى فعلتَ فأضحى راضياً كلُّ مُسلمِ
ألا إنما يكفى الفتى بعد زَيْغِهِ مِنَ الأَوَدِ الباقى ثِقافُ المُقوِّمِ
لقد لبستْ لبس المُلوكِ ثِيابَها وأبدتْ لك الدُّنْيا بِكفٍّ ومِعْصمِ
وتومِضُ أحياناً بعينٍ مريضةٍ وتبسم عن مثل الجُمانِ المُنظَّمِ
فأعرضتَ عنها مُشْمَئِزًّا كأنَّما سقتك مَدُوفاً من سِمامٍ وعَلْقَمِ
وقد كنتَ من أجبالها فى مُمَنَّعٍ ومن بَحْرِها فى مُزْبِدِ المَوْجِ مُفعَمِ
وما زلتَ سَبَّاقاً إلى كُلِّ غايَةٍ صَعَدْتَ بها أعلى البناء المقدَّمِ (٢)

ومع تشعب الحياة الفكرية وتعقدها ظهر التخصص فى شعر المديح من ناحية معانيه وقد لاحظ ابن رشيق هذه الفكرة ، ولهذا فرق بين المعانى التى يمدح الشاعر بها وزيراً أو كاتباً ، والمعانى التى يمدح بها قائداً أو قاضيا ، أو غير ذلك . فالكاتب والوزير يمدحان بحسن الروية ، وسرعة الخاطر بالصواب ، وشدة الحزم ، وقلة الغفلة ، وجودة النظر للخليفة ، والنيابة عنه فى المعضلات بالرأى ، وبأنه محمود السيرة لطيف

(١) الإمامة والسياسة ٢ : ٩٦ .
(٢) الأغانى ٩ : ٢٥٨ .

الحس، فإن أضاف الشاعر إلى ذلك مدحه بالبلاغة والخط والتفنن فى العلم ، بلغ الغاية . وأفضل ما مدح به القائد الجود والشجاعة، وما تفرع منهما مثل الإفراط فى النجدة، وسرعة البطش وما شاكل ذلك . ويمدح القاضى بما يناسب معانى العدل والإنصاف وتقريب البعيد فى الحق ، وتبعيد القريب ، والأخذ للضعيف من القوى ، والمساواة بين الفقير والغنى ، وانبساط الوجه ، ولين الجانب ، وقلة المبالاة فى إقامة الحدود واستخراج الحقوق ، فإن زاد الشاعر إلى ذلك ذكر الورع والتحرج وما شاكلهما فقد بلغ النهاية . ولا يرى ابن رشيق داعياً لأن يمدح الشاعر أحداً فى مرتبة أدنى من هذه الطبقات التى ذكرها ، فإذا اضطر الشاعر إلى ذلك وجب عليه أن يصف الممدوح بالفضل فى صناعته والمعرفة بطريقته التى هو فيها[1].

ومما لا شك فيه أيضا أن شعر المديح منذ ظهور الإسلام قد بدأ يهتم بالفضائل المعنوية أكثر من اهتمامه بالفضائل الحسية، كالبسطة فى الجسم وتألق الوجه وما إلى ذلك . وقد ازداد هذا الميل إلى الناحية المعنوية مع اتساع آفاق الثقافة وانتشار العلوم الفلسفية وما إليها ، وكان أظهر ما يكون ذلك فى القرن الثانى ، وإن كنا لا ننفى أن شعر المديح فى هذا القرن كان يتضمن أيضا بعض الأوصاف الحسية، إلا أنها لم تكن تقصد لذاتها، بل كانت مقترنة فى الغالب بمعان دينية ترمى إليها ، فائتلاق الوجه دليل على التقى والورع وصفاء السريرة ، وقوة أسر العينين دليل الذكاء والفطنة، والبسطة فى الجسم يقصد بها المهابة وما إلى ذلك .

هذه إذن مظاهر التطور فى شعر المديح بصفة عامة بعد ظهور الإسلام ، ولئن كان أكثر هذه المظاهر قد وجد فى القرن الأول ، إلا أنها قويت ووضح فيها جانب التطور فى القرن الثانى . ثم إننا نلاحظ على شعر المديح فى هذا القرن تطورات أخرى غير التى ذكرناها، بعضها يدخل فى موضوع المدح نفسه ، وبعضها الآخر يتصل بشكل قصيدة المدح .

أما بالنسبة للناحية الشكلية فقد سبق أن أشرنا إلى التغير الكبير الذى طرأ على مقدمات قصائد المديح فى القرن الثانى ، فبدلا من افتتاح هذه القصائد بالبكاء على الأطلال والنسيب التقليدى ، بدأ الشعراء يفتتحون هذه القصائد بوصف

---

(١) العمدة ٢ : ١٠٧ ، ١٠٨ .

الخمر والتعبير عن إقبالهم على ملذات الحياة ، بل إن أبا نواس لم يتحرج — كما رأينا — من افتتاح إحدى قصائد مديحه بالغزل بالمذكر . وكانت هذه الدعوة — كما أكدنا — عامة بين الشعراء ، ليست مقصورة على شاعر بعينه ، بل لقد وصل تأثيرها إلى بعض الشعراء الذين يميلون إلى التيار المحافظ من أمثال مسلم بن الوليد ، فقد بدأ إحدى قصائده فى مدح هارون الرشيد بوصف الخمر ، وهى التى يقول فيها :

هاتِ اسْقِنِى طال بِى الحبْسُ ... مِنْ قَهْوَةٍ بائِعُها وَكْسُ (١)

وكثيراً ما أحس الشعراء فى القرن الثانى ببعد قصائد المديح عن رغبتهم فى التعبير عن نفوسهم وأحاسيسهم ، ولهذا كانوا يستغلون مقدمات هذه القصائد فى إظهار مشاعرهم والتعبير عنها ، لدرجة أنهم كانوا فى بعض الأحيان يستغرقون أكثر القصيدة فى عرض مشاعرهم الذاتية وأقلها فى المدح . وهذا الاتجاه بوجه عام يتضح لنا فى أغلب القصائد الجديدة التى خرج فيها أصحابها عن النهج القديم للقصيدة العربية ، ومن ذلك مثلا قول النمرى فى مدح الرشيد :

يا زائرينا مِنَ الخيامِ ... حيّاكُمـا اللهُ بالسَّلامِ
لم تَطْرُقانى وَبى حَـراكٌ ... إلى حَلالٍ ولا حَـرامِ
هيهاتَ لِلَّهْو والتَّصابى ... وللغَـوانى والمُـدامِ
أقصرَ جَهْلى وثابَ حِلْمى ... ونَهْنَهَ الشَّيْبُ مِنْ عُرامِى
لِلّه حِبِّىَ وتِربِ حِبِّى ... ليلـةَ أعياهما مَرامى

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

بُورِكَ هارونُ مِنْ إمـامٍ ... بطاعةِ اللهِ ذو اعتصامِ (٢)

ومن هذا المثال نستطيع أيضا أن نلمح تطوراً آخر فى شكل قصيدة المديح ، إذ تأثرت بالعوامل المختلفة التى ذكرناها من قبل ، والتى أدت إلى رقة الأوزان والألفاظ على السواء ، مع أن قصائد المديح بالذات كان أساسها فى العصر الجاهلى

---

(١) ديوان مسلم بن الوليد : ٢٧٩ .
(٢) طبقات ابن المعتز : ١٧٥ .

والإسلامى أيضاً الجزالة والفخامة وقوه أسر الألفاظ وطول البحر الشعرى ، ليتلاءم مع جزالة الألفاظ وفخامة التعبير ، حتى إننا لو نظرنا فى قصائد المديح قبل القرن الثانى لوجدنا غالبيتّها فى بحرى الطويل والبسيط لأنهما يحققان الغاية المبتغاة من شعر المديح كما أوضحناها . ولكن على النقيض من ذلك كانت أشهر قصائد المديح فى القرن الثانى أرقها لفظا وأخفها وزنا ، مثل قصيدة على بن جبله ( العكوك ) فى مدح أبى دلف التى يقول فيها :

إنمـــا الدُّنْيا أبو دُلَفٍ  بينَ مُعراهُ ومُحْتَضِرِهْ
فإذا ولّى أبو دلف  ولَّتِ الدُّنْيا على أثرهْ (١)

ومثل قصيدة أبى العتاهية فى مدح المهدى التى يقول فيها :

أتتـــه الخِلاَفةُ منقادَةً  إليه تجرِّر أذْيَالهـــا
ولم تكُ تصلحُ إلا لهُ  ولم يَكُ يصلحُ إلا لها
ولو رامَها أحدٌ غيرهُ  لزُلزِلَتْ الأَرضُ زلزالها
ولو لم تُطِعْهُ بنَاتُ القُلوب  لما قَبِلَ اللهُ أعمالَها (٢)

وأبو العتاهية بالذات يعتبر من أول شعراء القرن الثانى الذين أدخلوا بساطة التعبير وشعبيته فى قصائد المديح التى كانت تلتزم فيها فخامة التعبير وأرستقراطيته. بل إن الوزن الذى ابتكره سلم الخاسر — وهو على وزن مستفعلن واحدة فى كل شطرة — إنما كان فى مدح الهادى من قصيدة يقول فيها :

موسى المَطَرْ غَيْثٌ بَكَرْ ثُمّ انْهَمَرْ ألوى المِرَرْ
كم اعْتَسَرْ وكم قَــدَرْ ثُمَّ غَفَــرْ عدل السِّيَرْ
باقى الأثَــرْ خَيْرٌ وشَرْ نَفْــعٌ وضُرْ خَيْرُ البَشَرْ
فرعُ مُضَرْ بَــدْرٌ بَدَرْ لِمَنْ نَظَــرْ هُوَ الــوزَرْ
لِمَنْ حَضَرْ والمُفْتَخَرْ لِمَنْ غَبر . (٣)

---

( ١ ) طبقات ابن المعتز : ١٨٤ .  ( ٢ ) ديوان أبى العتاهية : ٢١١ .
( ٣ ) تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين : ١٨٧ .

أما فى موضوع المدح نفسه فقد تميز القرن الثانى بغلو بعض الشعراء فى معانى مديحهم فأبو نواس يقول :

وأَخَفْتَ أَهلَ الشِّركِ حتى إنَّهُ    لتخافكَ النُّطَفُ التى لم تُخْلَقِ (١)

وقد حاول ابن عبد ربه الاعتذار لأبى نواس فى هذا الغلو فقال إن مجاز هذا قريب إذ لحظ أن من خاف شيئا خافه بجوارحه وسمعه وبصره ولحمه وروحه ، والنطف داخلة فى هذه الجملة ، فهو إذا أخاف أهل الشرك أخاف النطف التى فى أصلابهم (٢) .

ومن غلو أبى نواس أيضا قوله :

حتى إذا فى الرَّحْمِ لم يَكُ صُورةً    لِفُؤادِهِ مِنْ خَوْفِهِ خَفَقانُ (٣)

وفى هذا البيت يقول المرزبانى : « وما لم يكن صورة فكيف يكون له فؤاد ، فقد أحال وأسرف وتجاوز » (٤) .

ومن غلو أبى نواس فى مدحه أيضا قوله :

كيف لا يُدنيكَ مِنْ أَمَلٍ    مَنْ رَسولُ اللهِ مِنْ نَفَـرِهْ (٥)

ويعلق المبرد على هذا البيت بقوله : « وهو لعمرى كلام مستهجن موضوع فى غير موضعه ، لأن حق رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يضاف إليه ولا يضاف إلى غيره » (٦) .

ويبدو أن بعض الخلفاء كانوا يشجعون على هذا الغلو ، فأبو الفرج الأصفهانى يقول : « كان هارون الرشيد يحتمل أن يمدح بما تمدح به الأنبياء فلا ينكر ذلك ولا يرده » (٧) . ويبدو أيضا أن هذا الاتجاه شجع الشعراء على الإغراق فى مدحه هو بالذات ، حتى أسرفوا فى ذلك كل الإسراف ، وجاوزوا حد الاعتدال ، وقد لاحظ هارون نفسه فى إحدى المرات ، إغراق شاعر من ولد زهير بن أبى سلمى فى مدحه إذ قال فيه : ( فكأنه بعد الرسول رسول ) .

فغضب هارون وحرم الشاعر جائزته (٨) .

---

(١) ديوان أبى نواس : ٤٠ .
(٢) العقد الفريد ٣ : ١١٧ .
(٣) ديوان أبى نواس : ٤٥ .
(٤) الموشح : ٢٦٩ .
(٥) ديوان أبى نواس : ٢٧ .
(٦) الكامل : ٢٣٤ .
(٧) الأغانى ١٣ : ١٤٤ .
(٨) المصدر نفسه .

ومن الاتجاهات الجديدة التى ذهب إليها شعر المديح فى القرن الثانى مدح المدن والتعصب لها والإفاضة فى تعداد محاسنها ونواحى جمالها ، وكان أكثر هذا النوع من المديح يدور حول الكوفة أو البصرة أو بغداد باعتبارها المراكز الرئيسية للحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية النشطة ، وخاصة بالنسبة للشعراء المادحين . ومن ذلك قول عمارة بن عقيل فى مدح بغداد :

أعاينتَ فى طُولٍ مِنَ الأَرْضِ والعَرْضِ ... كبغداد دارًا إنها جَنَّةُ الأَرْضِ

صفا العَيْشُ فى بغَداد واخضرَّ عُودُه ... وعيشُ سِواها غيرُ صافٍ ولا غَضّ

وكان من أثر نشاط تيار الزهد والتصوف فى القرن الثانى ظهور نوع جديد من المدائح يتوجه بها أصحابها إلى الذات الإلهية يمتدحونها مستغنين بمديحها عن البشر ، وما يضطرون إليه من كذب ونفاق فى مديحهم . وقد سبق لنا أن ذكرنا قول أبى العتاهية معبرا عن رغبته فى التوجه بمديحه إلى الله تعالى دون الملوك والخلفاء :

فاسْتَغْنِ بالله عن أبوابهم كَرَماً ... إنَّ الوقوفَ على أبوابهم ذُلّ[٢]

وقد سبق أبا العتاهية إلى هذا الاتجاه الشاعر الخارجى عمران بن حطان فى قوله ، وقد مر بنا أيضا :

أيُّها المادِحُ العِباد لِيُعْطَى ... إنَّ لله ما بأيدى العِبادِ

فاسأل اللهَ ما طلبتَ إليهم ... وارْجُ نَفْعَ المُنَزل العواد

لا تقلْ فى الجَواد ما ليس فيهِ ... وتُسمى البَخيلَ باسم الجَوادِ[٣]

وتحقيقاً لهذا الاتجاه نجد بعض الأشعار التى اتجه فيها أصحابها إلى مدح الله عز وجل كأبيات عبد الخالق بن عبد الواحد بن النعمان بن بشير التى يقول فيها :

امتدحت الغنىَّ عَنْ مِدَحِ النّاس بصِدْق المَديحِ والأَحكامِ

بكلامٍ أشاد إعظامَه النّاسُ وقالوا : قل يا صَدوقَ الكلامِ

فرجوتُ النَّجاةَ من كَبْوَةِ النار وفَوْزًا بالدار دار المقامِ

---

(١) تاريخ بغداد ٤ : ٦٨ .
(٢) ديوان أبى العتاهية : ٢٦٦ .
(٣) الأغانى ٧ : ٢٣١ .

ربِّ إنى ظلمتُ نفسى فأفرطتُ وأنت الغفورُ للظلاَّمِ

فاعفُ عنى يا مالكَ العفْوِ واغفرْ لى رُكوبى هَوْلَ الذُّنوبِ العِظامِ

كذبَ العادلون باللهِ ما للهِ نِدٌّ ومالهُ مِنْ مُسامِ(١)

وربما دفع إلى هذا الاتجاه أيضا — إلى جانب قوة تيار الزهد — إحساس الشعراء برغبتهم فى عدم الانغماس فى الصراع الحزبى الذى كان دائرا فى ذلك العصر . فالمديح لم يعد فى تلك الفترة مجرد ذكر لبعض الفضائل المعنوية أو الحسية التى يتميز بها الخليفة — المدار الأول للمديح — ولكنه أصبح مبررات وحججاً وأسانيد يؤيد بها الشاعر حق الخليفة فى ولاية أمر المسلمين ، ويدحض بها دعاوى أعدائه وخصومه الذين ينازعونه هذا الحق . وكان مثل هذا النوع من المديح ثقيلا على نفس بعض الشعراء الذين لا يودون الانتصار لفريق على حساب فريق آخر ، لهذا كانوا يرغبون بأنفسهم عن مدح هؤلاء وأولئك ، ويلجئون إلى مدح الله مستغنين به عن مدح العباد .

ولعل السر فى وجود مجموعات أو بيئات للشعراء المادحين فى هذا العصر يرجع إلى وجود هذا الصراع الحزبى والمذهبى فيه . وقد بدأ هذا الصراع يأخذ شكله التقريرى بعد استقرار الحكم للعباسيين ، فكنا نجد مجموعة من الشعراء يختصون بالخليفة ، ومجموعة أخرى تختص بالبرامكة ، ومجموعة ثالثة تختص بالعلويين أو الأمويين ، إلى غير ذلك من الأحزاب السياسية التى كانت لا تزال تحارب فى سبيل الفوز بالحكم . ومن الطبيعى أن يكون الشعراء الملتفون حول الخليفة من أعداء العلويين ، ومن المبشرين بالخلافة العباسية وأحقيتها ، والعكس بالعكس بالنسبة للشعراء الملتفين حول العلويين . أما بالنسبة للبرامكة فكانت الرابطة التى تجمع أغلب شعرائهم كونهم من الموالى ومن أصحاب الميل الشعوبى ، والعطف على الشيعة فى معظم الأحيان ، ولا بأس أن يكون فيهم بعض المائلين إلى الزندقة أيضا .

وكان من الطبيعى كذلك أن ينتقل بعض الشعراء بين هذه البيئات إما بدافع الحصول على المال من أى سبيل ، وإما لتغطية موقفهم السياسى والحزبى ، ومداراة

---

(١) الورقة : ٨٤ .

أمرهم أمام الدولة . فكان بعض الشعراء العلويين يمدحون الخليفة العباسى ، كما كان أكثر شعراء البرامكة يفعلون ذلك ، بل يصطنعون نفس المعانى التى يؤيد بها شعراء الخليفة حق العباسيين فى الحكم والسلطان .

ومما لا شك فيه أن نوع الحكومة العباسية كان له أثر كبير فى اصطباغ شعر المديح بهذا اللون الحزبى أو المذهبى ، فالحكم العباسى قام على أساس دعوة دينية مؤداها أن حق العباسيين الشرعى فى الخلافة يستند إلى وراثتهم لجدهم العباس بن عبد المطلب عم الرسول وصاحب الحق الشرعى بعده لأنه عمه ووارثه وعصبته . مصداقًا لقوله تعالى ( وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِى كِتَابِ اللهِ ) ، وهم يعتقدون أن الناس قد غصبوا العباس حقه ، إلى أن جاء على بن أبى طالب فأجاز العباس خلافته ورضى بها وبايعه قائلا : ( يا ابن أخى هلم إلى أن أبايعك فلا يختلف عليك اثنان )[١]. وهكذا أجاز العباسيون خلافة على وارتضوها ، اقتداء بجدهم العباس ، وتبرأوا من أبى بكر وعمر وعثمان لأنهم — فى زعمهم — أخذوا الحكم بغير حق .

ويلاحظ أحمد الحوارى أن الدعوة العباسية كانت تقوم على فكرة دينية ذات شقين : الأول إعادة سلطان الدين إلى مكانه من الحياة الإسلامية ، والثانى أن الحق الموروث يجب أن يعود إلى أهله ، وهكذا قامت الدولة العباسية على أساس النص والتفويض فى ولاية أمور المسلمين ، أو على أساس الحق الإلهى[٢].

ومن هنا كان من الطبيعى أن تجتذب إليها عددًا من الشعراء يؤكدون هذا الحق فى شعرهم ، ويدحضون حجج العلويين الذين كانوا يرون الإمامة والخلافة فى على وفى أبنائه من بعده ، على اعتبار أنهم أحق الناس بإرث الرسول وأن الرسول نص على إمامة على فى حديث الغدير الذى جاء فيه ( من كنت مولاه فهذا على مولاه ، اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ) . ويستندون أيضًا إلى قول الرسول لعلى ( أنت منى بمنزلة هارون من موسى ، وقد خلف هارون موسى فى قومه بدليل قوله تعالى ( وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ ) . ولكن فرقة الكيسانية من الشيعة — كما مر بنا — لم تكن

(١) مروج الذهب ٣ : ١٦٧ . (٢) انظر : الشعر فى بغداد : ٩٠ .

ترى الإمامة فى ولد فاطمة رضى الله عنها ، وإنما تراها فى محمد بن الحنفية بعد على ، وأن محمداً أوصى بها إلى ابنه أبى هاشم ، وأن أبا هاشم أوصى إلى على بن عبد الله بن العباس ، وأن علياً أوصى إلى ابنه محمد ، وأن محمداً أوصى إلى ابنه إبراهيم الإمام ، وأن إبراهيم الإمام أوصى إلى أخيه أبى العباس عبدالله بن محمد الذى عرف فيما بعد بالسفاح ، وكان أول خلفاء العباسيين. ولهذا نجد هذه الطائفة من العلويين يعترفون بحق العباسيين فى الخلافة ، ويصرح شعراؤهم بذلك كما سنرى فى شعر السيد الحميرى شاعر الكيسانية الأكبر ، ويؤمنون بأن الخلافة سوف تبقى فيهم إلى أن يسلموها إلى مهدى الأمة المنتظر — وهو محمد بن الحنفية — عند رجعته إلى الدنيا .

وهكذا نجد أن شعر المديح تحول فى أساسه إلى شعر سياسى ومذهبى مدعوم بالأسانيد والحجج الدينية والفقهية ، وأن هذا الشعر كان ينحصر أولا فى هذا الحزب الجديد الذى ظهر فى القرن الثانى ، وهو الحزب العباسى الذى لم يكن له وجود من قبل ، لأن العباسيين والعلويين كانوا متحدين أيام بنى أمية فى دعوة هاشمية واحدة تدعو للرضا من آل محمد. ولهذا كان العلويون يذكرون العباس فى شعرهم بالثناء والحمد ويجعلونه صنو الرسول ويذكرون ابنيه عبد الله والفضل بكل خير ، ومن ذلك قول الكميت :

ولن أعزلَ العبّاسَ صِنْوَ نبيِّنا ... وصنوانه مِمّن أعد وأندُبُ
ولا ابنيه عبد الله والفضل إننى ... جَنِيبٌ بحُبِّ الهاشميين مُصْحَبُ(١)

ويأتى الحزب العلوى بعد الحزب العباسى فى القوة ، ولكنه فقد كثيراً من عنفوانه لأن العباسيين استطاعوا أن يعطفوا قلوب الناس حولهم بسبب قرابتهم من الرسول هم أيضا ، فلم يكونوا مبعدين عن حب الناس كما كان الأمويون ، يضاف إلى ذلك أن بعض العلويين — كما قدمنا — كانوا يقرون للعباسيين بحقهم فى الخلافة مما أضعف دعوة الحزب العلوى فى القرن الثانى بعد قيام الحكم العباسى .

أما الأحزاب القديمة الأخرى فلم تكن لها قيمة تذكر فى هذا القرن ، فالأمويون قد انقضى شأنهم أو كاد ، وأصبح صوتهم ضعيفاً خافتاً لا يتضمن دعوة ما ، ولكنه فى الغالب يظهر النواح والبكاء والعطف على دولتهم الذاهبة . وأما الخوارج فقد

(١) الهاشميات : ٣٧ .

قضى عليهم الأمويون قبل ذهاب دولتهم ، ولم تبق منهم إلا فئة ضعيفة ليست بذات وزن فى الشعر السياسى فى القرن الثانى .

ومع ذلك فكما ظهر العباسيون فى حزب قوى فى هذا العصر ، ظهر حزب آخر جديد مكتمل العناصر وهو حزب الموالى وكانت الشعوبية أساس دعوته . وبين هذه الأحزاب المختلفة دار الصراع عنيفاً فى ميدان السياسة ، وكان الشعر وسيلة قوية تصطنعها هذه الأحزاب لبلوغ غايتها ، وسنتناول فيما يلى كل حزب من هذه الأحزاب التى ذكرناها وكيفية استخدامه للشعر لنشر دعوته وتأكيد حقه .

## الحزب العباسى

ذكرنا فيما تقدم الأساس الذى قامت عليه دعوة هذا الحزب منذ نشأته ، وكيف أنه كان العدو المباشر للحزب العلوى بصفة خاصة ، لهذا كان العباسيون منذ البداية يحاولون استمالة الناس بعيدا عن دعوة الشيعة العلوية . ولما كانت فكرة المهدى المنتظر قد راجت فى هذا العصر ، لهذا حاول شعراء العباسيين أن يوهموا الناس أن أباجعفر المنصور هو ذلك المهدى ، وكثيراً ما وصفه الشعراء فى مدائحهم بلقب المهدى . يقول أبو دلامة مخاطباً أبا مسلم الخراسانى :

أفى دَوْلَةِ المَهْدِىِّ حاولْتَ غَدْرَةً ‏ ‏ ‏ ألا إنَّ أَهْلَ الغَدْرِ آباؤكَ الكُرْدُ[1]

وكما أن للشيعة أئمتهم كذلك كان الخليفة العباسى هو الإمام للمسلمين جميعاً ، وبذلك لم يصبح الخليفة حاكماً سياسيًّا فحسب ، بل أصبح أيضاً إماما دينيًّا يجب على الناس اتباعه ، ويؤكد شعراء العباسيين هذه الصفة فى أشعارهم دائماً ، يقول أبو دلامة :

وكنا نُرَجِّى من إمامٍ زيادَةً ‏ ‏ ‏ فزاد الإمامُ المصطفى فى القَلانِسِ[2]

ومن الطبيعى أن يكون حق العباسيين فى وراثة الخلافة أهم محور تدور حوله قصائد شعرائهم ، ولهذا يخاطب أبو دلامة المنصور قائلا :

---

(١) ديوان أبى دلامة : ١٣٢ . ‏ ‏ (٢) المصدر نفسه : ١٣٣ .

يا ابنَ عَمِّ النبيِّ دعوة شَيْخٍ قد دنا هَدْمُ داره ودَمارُهْ
يا ابنَ مَنْ وُرِّثَ النبيَّ الذى حلَّ بكفيه مالُه وعقـارُهْ[1]

ومنذ عهد المنصور بدأ شعراء العباسيين يؤكدون وجود شيعة عباسية ليجتمع الناس حولها وتصبح مذهباً مقرراً وحزباً معترفاً به ، ولهذا كان أبو دلامة يقول :

دينى على دين بنى العبّـاس ما خَتَم الطِّينُ على القرطاس[2]

ويرى محمد الطاهر بن عاشور أن تلقيب أبى جعفر المنصور ابنه محمداً بالمهدى كان تمهيدا إلى تأييد الدولة به ،وإيهام الناس أنه المهدى المنتظر الذى يزعم الشيعة وجوده . ويستدل على ذلك بأن بعض السلف كان ينكر هذا اللقب ، فقد ذكر الغزالى فى كتاب الأمر بالمعروف من إحياء علوم الدين أن ابن أبى ذئب وسفيان الثورى حضرا مجلساً وعظ فيه ابن أبى ذئب أبا جعفر المنصور ،وقال له فى آخر الموعظة : (والله إنى لأنصح لك من ابنك المهدى) فلما انصرف ابن أبى ذئب ، قال له سفيان : لقد سرنى ما خاطبت به هذا الجبار ولكن ساءنى قولك له (ابنك المهدى) فقال ابن أبى ذئب : يغفر الله لك يا أبا عبد الله ،كلنا مهدى، كلنا كنا فى المهد . وأراد المهدى أن يظهر بالفعل فى مظهر المؤيد للدين المحيى لعقيدة الإسلام وسيرة السلف ،فأظهر من ذلك ثلاث خلال شهد بها التاريخ وهى : الشدة فى تقصى الزندقة ، والإعراض عن الشعر الغزلى ، والإفراط فى الغيرة على النساء وإغلاظ الحجاب ليحقق بذلك أنه المهدى المنتظر ، ولذلك ظهر فى زمانه الحديث الموضوع (المهدى منا واسمه يواطئ اسمى ،واسم أبيه يواطئ اسم أبى). والخليفة المهدى اسمه محمد بن عبد الله وهو ابن عم الرسول ، فهو منه ، ولذلك مدحه ابن المولى بقوله :

إلى القائم المَهْدِىِّ أعملتُ ناقتى بكُلِّ فَلاةٍ آلها يَتَرَقْرَقُ[3]

ولمح بشار إلى موضوع المهدى المنتظر فى مدحه للخليفة المهدى إذ قال :

يحبُى لهذا وذا وذاك ولا يحسبُ معروفَه كمنْ حَسَبا

---

(١) ديوان أبى دلامة : ١٣٤ . (٢) المصدر نفسه : ١٣٨ .
(٣) انظر : مقدمة ديوان بشار : ٢٠٤١٩ .

وقد شرح ابن عاشور هذا البيت بقوله : إن بشاراً يشير إلى ما روى فى بعض الأخبار عن أبى سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إن فى أمتى المهدى فيجئ إليه الرجل فيقول : يا مهدى أعطنى . فيحثى له فى ثوبه ما استطاع أن يحمله والمال يومئذ كدوس ، ومع ذلك فالحديث ضعيف(١) .

ونصيب مولى المهدى يؤكد حق العباسيين فى وراثة الرسول قائلا :

وَرِثْتَ رسولَ اللهِ عُضْوًا ومفصلاً    وذا من رسول الله عُضْوٌ ومفصلُ(٢)

وبشار فى مديحه للمهدى يؤكد دعوتهم قائلا :

نفسى الفِداءُ لأَهْلِ البَيْتِ إنَّ لهمْ    عهدَ النبىِّ وسَمْتَ القائم الهادى(٣)

ويقول أيضاً فى المهدى مبيناً كيف استرجع العباسيون حماة الدين حقهم المسلوب من الأمويين فيقول :

ورثتم رسولَ اللهِ بَيْتَ خِلافةٍ    وعِزًّا على رَغْمِ العدوِّ وسُؤْددا

وأنتم حُماةُ الدِّين لولا دِفاعُكُمْ    لقد قَذِيَتْ عَيناهُ أو كان أَرْمَدا

ومروان لما إنْ طغَى وأتتكمُ    زوائرُ مِنْهُ بادئات وعُوَّدا

نصبْتُمْ له البيضَ اللَّوامِعَ بالوَّدى    وخَطِّيَّةً أخمدن ما كان أَوْقَدا

ففرقتمُ أشياعَه وهَدَمْتُمُ    بمُلْكِكمُ العادىِّ مُلْكاً مُوَلَّدا(٤)

ولعل مروان بن أبى حفصة كان من أكبر دعاة العباسيين بشعره ، فهو يؤكد حقهم فى قصيدته التى مدح بها المهدى قائلا :

هل تطمسون من السماء نجومَها    بأكفكم أو تَسْتُرونَ هِلالَها

أو تجحدونَ مقالةً مِنْ ربِّكم    جبريلُ بلَّغها النبىَّ فَقالَها

شهدت من الأنفال آخرُ آيةٍ    بتراثهمْ فأردتمُ إبطالَها(٥)

(١) ديوان بشار ١ : ٣٣٠ ( هامش ) .
(٢) الأغانى ٢٠ : ٢٦ .
(٣) ديوان بشار ٢ : ٢٩٨ .
(٤) المصدر نفسه ٣ : ٣٩ .
(٥) تاريخ بغداد ١٣ : ١٤٢ .

وهو يشير بذلك إلى قوله تعالى ( وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ ). ولما كان العلويون من أولى الأرحام أيضًا ، كان من الضرورى أن يبين شعراء العباسيين قربهم من الرسول ، وأن العم أولى بميراث ابن أخيه من بنى بنته ، وفى هذا المعنى يقول مروان بن أبى حفصة للمهدى أيضًا :

يا ابنَ الذى ورث النبيّ مُحَمّدا    دونَ الأقاربِ مِنْ ذَوِى الأرحامِ
الوَحْىُ بَيْنَ بَنِى البَنَاتِ وبَيْنَكُمْ    قطع الخصام فلاتَ حِينَ خِصام
ما لِلنّساء مَعَ الرِّجال فَرِيضَةٌ    نَزَلَتْ بذلك سُورةُ الأنعامِ
أَنَّى يكونُ وليْسَ ذاك بكائنٍ    لِبَنِى البَنَاتِ وِرَاثَةُ الأَعمامِ (١)

وقد تنبّه أبو الفرج الأصفهانى إلى أن الخلفاء العباسيين كانوا يريدون من الشعراء الذين يمدحونهم تأكيد حقهم فى الخلافة ونصرة مذهبهم فى وراثة الرسول دون العلويين ، ولم يكونوا يرغبون فى أن يمدحهم الشعراء بالفضائل التقليدية المعروفة سواء أكانت معنوية أم حسية . وفى هذا يقول عن منصور النمرى إنه قد ( عرف مذهب الرشيد فى الشعر وإرادته أن يصل مدحه إياه بنفى الإمامة عن ولد على بن أبى طالب – عليهم السلام – والطعن عليهم ، وعلم مغزاه فى ذلك مما كان يبلغه من تقديم مروان بن أبى حفصة وتفضيله إياه على الشعراء فى الجوائز ، فسلك مذهب مروان فى ذلك ، ونحا نحوه ولم يصرح بالهجاء والسب ، كما كان يفعل مروان ، ولكنه حام ولم يقع ، وأومأ ولم يحقق ، لأنه كان يتشيع وكان مروان شديد العداوة لآل أبى طالب ، وكان ينطق عن نية قوية ، يقصد بها طلب الدنيا فلا يبقى ولا يذر (٢) ) ويظهر أن النمرى لم يفز بطائل من الرشيد بسبب هذا الاعتزال الذى فرضه عليه تشيعه المستور ، ولهذا اضطر إلى استخدام التقية وهجاء آل على وثلبهم حتى ضجر هارون نفسه وقال له : يا ابن اللخناء أتظن أنك تتقرب إلى بهجاء قوم أبوهم أبى ، ونسبهم نسبى ، وأصلهم وفرعهم أصلى وفرعى ؟ وصادفت هذه الرغبة هوى فى نفس النمرى فحاول أن يقرب ما أمكنه بين العلويين والعباسيين – بصورة ملتوية – فى قصيدة أخرى مدح بها الرشيد وقال فيها :

---

(١) الأغانى ٢٠ : ٧٥ .    (٢) المصدر نفسه ١٣ : ١٤٠ .

بنى حَسَنٍ ورهطَ بنى حسين ... عليكم بالسَّدادِ منَ الأُمور
فقد ذُقْتُمْ قِراعَ بَنى أبيكمْ ... غَداةَ الرَّوْعِ بالبيض الذُّكور
أحينَ شَفَوكُمُ مِنْ كُلِّ وِتْرٍ ... وضَمّوكُمْ إلى كَنَفٍ وَثير
وجادوكم على ظَمَأٍ شَديدٍ ... سُقيتُمْ مِنْ نوالِهِمُ الغَزير
فما كانَ العقُوقُ لهم جزاءً ... بفعلهم وآدى للشُّــوور
وإنَّك حينَ تَبْلُغهم أذاةٌ ... وإن ظَلموا لَمَحزُونُ الضَّمير[1]

ولكنه مع ذلك لم يستطع إلا أن ينكر على العلويين حقهم فى الخلافة قائلا فى نفس هذه القصيدة :

أميطُوا عنكمُ كَذِبَ الأمانى ... وأحلاماً يعدن عِدات زُور
مننتَ على ابن عبد الله يحيى ... وكانَ مِنَ الحُتوفِ على شَفير
ولو جاريتَ ما اقترفتْ يَداهُ ... دلفتَ لهُ بقاصمةِ الظُّهور
يَدٌ لك فى رقاب بنى علىٍّ ... وَمَنٌّ ليس بالمَنِّ الصَّغير
ألا للهِ درُّ بنى علىٍّ ... وَزُورٍ مِنْ فعالتهم كبير
يسمّون النبيَّ أباً ويأْبَى ... مِنَ الأحزاب سَطْرٌ مِنْ مُسطور

وهو يريد بذلك قوله تعالى ( مَا كانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ الله ) .

وكان النمرى مضطرًا فى مدائحه لهارون الرشيد، للحصول على نواله وعطاياه، أن يؤيد مذهب العباسيين فى كل تفصيلاته ودقائقه ، فهو يؤكد حقهم فى ميراث النبى دون بنى على بقوله :

يا ابنَ الأئمّة مِنْ بَعْدِ النَبىِّ ويا ... ابنَ الأوصياء أقرَّ الناسُ أم دَفَعُوا[2]

---

(١) الأغانى ١٣ : ١٤٤ .

(٢) طبقات ابن المعتز : ٢٤٥ .

إنَّ الخِلافَةَ كانت إرْثَ والدكِمْ ... من دُون تَيمٍ وعفْو الله مُتَّسِع (١)
لولا عَدِىٌّ وتَيْمٌ لم تكن وَصَلَتْ ... إلى أُميّة تَمْرِيها وتَرْتَضِعُ
وما لآل علىٍّ فى إمــارتِكمْ ... حَقٌّ وما لهم فى إرثكم طَمَــعُ
ياأيُّهَا الناسُ لاتَعْزُب عُقولكُمْ ... ولا تُضِفكمْ إلى أكنافِها البدَعُ
العمُّ أولى مِن ابن العَمِّ فاستمعوا ... قولَ النَّصيح فإنَّ الحَقَّ يُستَمع (٢)

وقد وضحت للشعراء جميعاً فى القرن الثانى رغبة الخلفاء العباسيين فى تحديد موضوع مدحهم بهذا النوع من الشعر السياسى ، فكما فعل النمرى فعل أبان اللاحقى شاعر البرامكة بقصيدته التى مدح بها الرشيد ، وافتتح بها صلته بالخليفة ، ويقول فيها مؤكداً حق العباسيين فى إرثهم للرسول :

نشدت بِحَقِّ الله مَن كانَ مُسْلِما ... أعم بما قد قلته العُجْمُ والعَرَبْ
أعمّ رسول الله أقرب زُلْفَــةً ... لديه أم أبنُ العَمّ فى رتبة النسبْ
وأيهمــا أولى بِهِ وبعَهْــدِهِ ... ومَنْ ذا لهُ حقُّ التُّراثِ بِما وَجَبْ
فإنْ كان عبّاسٌ أحقُّ بِتَسْلِكُمْ ... وكانَ علىٌّ بعدَ ذاك على سَبَبْ
فأبناءُ عبّاس همُ يَرِثونَهُ ... كما العَمُّ لابن العَمِّ فى الإرثِ قد حَجَبْ (٣)

وفى هذه المعانى كان أغلب شعر المديح الذى قيل فى الخلفاء العباسيين : إثبات حقهم فى الخلافة لأن جدهم العباس عم الرسول أولى بميراثه ، وسب مغتصبى هذا الحق من الخلفاء الراشدين والأمويين ، ودحض حجج العلويين فى أحقيتهم فى الخلافة ، إلى غير ذلك مما تضمنه شعر المديح الذى قدمنا له الأمثلة .

ويبدو أن العلويين ليسوا وحدهم الذين كانوا يستندون فى دعواهم إلى قرابتهم من الرسول ، بل إن الأمويين أيضاً ادعوا ــ تمويها على الجماهير ــ أنهم من آل البيت ، وفى ذلك يقول إبراهيم بن المهاجر البجلى شاعر العباسيين :

(١) يقصد بتيم أبا بكر الصديق وكان من بنى تيم بن مرة ، وهذا يتفق مع مذهب العباسيين فى أن عمر وأبا بكر قد اغتصبا حقهم فى الخلافة وأسلماه لعثمان والأمويين ، وقد أشار النمرى فى البيت التالى إلى عمر ــ وكان من بنى عدى ــ وإلى أبى بكر مرة أخرى .

(٢) طبقات ابن المعتز : ٢٤٥ .

(٣) الأوراق (أخبار الشعراء) : ١٤ .

أيها الناسُ اسمعوا أُخبِرْكُمْ عجباً زاد على كُلِّ العَجَب
عجباً من عَبْدِ شَمْسٍ إنهُم فَتَحوا للِناسِ أبوابَ الكَذِبْ
ورثوا أحمد فيما زَعمــوا دونَ عَبّاس بن عَبْدِ المُطَّلِبْ
كذبوا واللهِ ما نَعْلَمهُ يُحْرِزُ الميراثَ إلا مَنْ قَرُبْ(١)

وفيما عدا هذه المعانى التى تكررت فى شعر المديح الذى توجه به الشعراء إلى الخلفاء العباسيين ، نجد أن اصطباغ الخلافة العباسية بالصبغة الدينية واهتمام الخلفاء بأن يكونوا أئمة لا ملوكاً فحسب ، كما كان الأمويون ، دفع الشعراء المادحين إلى خلع صفات دينية على الخلفاء ووصفهم بالتقوى وحماية الدين والحفاظ عليه ، وأنهم أحيوا سنة الرسول ، وأنهم فى مصاف الأنبياء ، يستمدون سلطانهم من الله ويتبعون نهج الحق ولا يحيدون عنه ، لذلك فمن اتبعهم فقد فاز ، ومن خالفهم باء بخسران مبين . يقول مروان بن أبى حفصة فى مدح المهدى :

هو المَرْءُ أمادِينُهُ فهو مانِعٌ صؤون ، وأما مالُه فهو باذِلُهْ
أبىٌّ لما يأبى ذوو الحزم والتُّقَى فَعولٌ إذا ما جَدَّ بالأَمرِ فاعِلُهْ
تَروكٌ الهوى لاالسُّخْطُ منمولاالرِّضا لدى مَوْطِنٍ إلا على الحَقِّ حامِلُهْ
يرى أنَّ أمْرَ الحقِّ أحلى مَغَبَّةً وأنجى ولوكانت زُعافاً مناهِلُهْ
فإنَّ طليقَ اللهِ مَنْ هو مُطْلَقٌ وإنَّ قَتيلَ اللهِ مَنْ هو قاتِلُــهْ
وإنَّكَ بعد اللهِ لَلْحَكَمُ الذى تُصابُ بِهِ مِنْ كلِّ حَقٍّ مفاصِلُهْ(٢)

ويسرف النمرى فى مدح الرشيد ويغالى فى وصف سخطه إذ يجعله مساويا لسخط الله عز وجل وذلك فى قوله :

أى امرئٍ بات مِنْ هارون فى سخطٍ فليس بالصَّلَواتِ الخَمْسِ يَنْتَفِعُ
إنَّ المكارم والمعروف أوديةٌ أحلَّكَ اللهُ منها حيثُ تَتَسِعُ
إذا رفعتَ امرءًا فاللهُ يرفعــهُ ومَنْ وضعتَ مِنَ الأقوام مُتَّضِعُ(٣)

(١) مروج الذهب ١ : ٥٨ .
(٢) الأغانى ٢ : ٧٤ . (٣) طبقات ابن المعتز : ٢٤٥ .

وفى هذا المعنى أيضًا يقول أبو العتاهية فى مدح المهدى :

ولو لم تُطِعْهُ بَناتُ القُلوبِ      لَما قَبِلَ اللهُ أعمالَها[1]

ومما تقدم يتبين لنا أن مديح الخلفاء العباسيين قد آل إلى نوع من الشعر السياسي فيه احتجاج واستدلال بآيات من القرآن الكريم، يؤيد بها الشعراء حق العباسيين فى الخلافة ووجهة نظرهم بالنسبة للأحزاب الأخرى . ولعل الكميت كان أول من اتجه هذه الوجهة فى شعره لتأييد حق العلويين — كما رأينا — ولكن الشعراء العباسيين مع ذلك تناولوا معانى جديدة لم تعرفها الحياة الإسلامية من قبل ، إذ كانوا يؤيدون حق العباسيين باعتباره حقا مقدسا موروثا ، ويمدحون الخلفاء على أنهم ظل الله على الأرض . كما أوضحنا فى الأمثلة التى ذكرناها من قبل .

## الحزب العلوى

منذ انفصل العباسيون عن العلويين ونجحوا فى الوصول إلى الخلافة أخذ شأن العلويين يضعف ، وينصرف الناس عن دعوتهم شيئًا فشيئًا ، ذلك لأن حجة القرابة من رسول الله صارت عاملا مشتركًا بين الحزبين ، وموضع جدال مستمر بين شعراء كل منهما . وكانت حجة العباسيين أقوى لأنهم أبناء عم ، بينما العلويون أبناء بنت وبنو العم أولى . ثم إن العباسيين كانوا يغدقون الأموال على شعرائهم بينما العلويون لا يستطيعون مجاراتهم فى هذا الميدان . وفى الوقت نفسه كانت المجاهرة بالدعوة العباسية تنيل صاحبها ما يبتغى فى دنياه ، بينما المجاهرة بالعلوية تقرب صاحبها من حتفه إن لم تورده إياه . لهذا كله لم يكن الشعر السياسى للحزب العلوى بالقوة التى كان عليها أيام الأمويين ، وكان فى معظمه ردا على دعاة العباسيين . فعندما قال مروان بن أبى حفصة :

أنّى يكونُ وليس ذاك بكائنٍ      لبنى البناتِ وراثةُ الأعمامِ

رد عليه جعفر بن عفان الطائى شاعر العلويين قائلا :

لِمَ لا يكونُ وإنَّ ذاكَ لَكائِنٌ      لِبَنِى البناتِ وراثةُ الأعمامِ
لِلابنْتِ نِصفٌ كامِلٌ مِنْ مَالِهِ      والعَمُّ مَتروكٌ بِغَيْرِ سِهامِ

(١) ديوان أبى العتاهية : ٣١١ .

ما للطليقِ ولِلتّراث وإنمـــا صلّى الطليقُ مَخافَةَ الصَّمصامِ(١)

وقد وضح فى هذا الرد تغير موقف العلويين من موضوع الوراثة، بعد أن شاركهم فيها العباسيون ، فبعد أن كان الكميت ـ كما رأينا ـ يكتفى بذكر القرابة لإثبات حق العلويين :

فإن هِيَ لم تَصْلحْ لِحَيٍّ سواهُمُ فإنَّ ذوى القُربى أَحقُّ وأقْرَبُ

أصبح شعراء العلويين مضطرين إلى الجدال فى أيهما أحق: العم أم أبناء البنت .

ولما كان الشيعة الكيسانية الذين يؤمنون بإمامة محمد بن الحنفية يقرون خلافة العباسيين ، كما ذكرنا من قبل ، لهذا كانوا من أسباب ضعف الدعوة العلوية فى القرن الثانى ، إذ كانوا عوناً عليها لا عونًا لها. فمنذ نشأة الدولة العباسية والسيد الحميرى يمدح أبا العباس السفاح معلنا تأييده لخلافتهم حتى يسلموها لمهدى الأمة المنتظر ـ وهو محمد بن الحنفية ـ الذى سيرجع ليملأ الدنيا عدلا ، يقول فى ذلك :

دُونَكمُوها يا بنى هاشِمٍ فَجدِّدوا من عَهْدِها الدارِسا
دونكموها لا علا كَعْب مَنْ كانَ عليكُم ملكها نافِسا
دونكموها فالبِسُوا تاجهَا لا تَعْدِموا منكم لهُ لابِسا
لو خُيِّرَ المِنبرُ فــرسانَه ما اختار إلا منكمُ فارسا
قد ساسها قبلكم سَاسَةٌ لم يَتركوا رطباً ولا يابِسا
ولستُ مِنَ أن تملكوها إلى مهبطِ عيسى فيكمُ آيِسا(٢)

وحين عقد المهدى ولاية العهد لولديه موسى وهارون مدحه السيد الحميرى بقصيدة يتضح فيها أيضًا مذهبه الذى أشرنا إليه ، وأساسه إقرار الخلافة العباسية لحين عودة محمد بن الحنفية الإمام المختفى ، قال :

آليْتُ لا أمدحُ ذا نائِلٍ مِنْ مَعْشَرٍ غيرِ بنى هاشِمِ
أوليتُهم عندى يد المُصطفى ذى الفضل والمَنّ أبى القاسِمِ
فإنها بيضاءُ محمـــودةٌ جزاؤُها الشُّكْرُ على العالمِ

---

(١) الأغانى ١٠ : ٩٥ . (٢) الأغانى ٧ : ٦ .

جزاؤُها حِفظُ أبي جَعْفَرِ	خليفة الرحمن والقائم
وطاعة المهدىّ ثم ابنه	موسى على ذى الإربة الحازمِ
وللرشيدِ الرابــع المرتضى	مفترض من حقه اللازم
ملكهم خمسونَ معــدودةً	برغم أنف الحاسِد الراغمِ
ليس علينا ما بقوا غيرهم	فى هذه الأمّةِ من حاكِم
حتى يَرُدّوها إلى هابطٍ	عليه عيسى منهم ناجم (١)

ولما كان مذهب العلويين جميعًا يتفق مع العباسيين ، فى أن أبا بكر وعمر هما اللذان تسببا فى تحويل حق الهاشميين فى الخلافة إلى الأمويين ، لهذا كان العلويون يسبون الخليفتين ، رضى الله عنهما ، علنًا ودون تحرج حتى فى القصائد التى يمدحون فيها الخلفاء العباسيين . ومن ذلك ما روى أن المهدى حين جلس وهو ولى عهد يفرق صلاته على قريش ، بدأ ببنى هاشم ثم بسائر قريش ، فرفع إليه السيد الحميرى رقعة مختومة جاء فيها :

قل لا بنِ عبّاسٍ سمىّ مُحَمَّدٍ	لا تعطينّ بنى عَدِىٍّ دِرْهما
احرِمْ بنى تيمِ بنَ مُرّة إنّهمْ	شرُّ البريّة آخرًا ومُقَدَّما
إنْ تُعطهم لا يَشكروا لك نِعْمَةً	ويكافئوكَ بأَنْ تُذَمّ وتُشْتَمــا
وإن ائتمنتهمُ أو استعملتهمْ	خانُوكَ واتخَذوا خَراجَكِ مَغْنَما
ولئن منعتهمُ لقد بدأوكمُ	بالمَنْع إذْ ملكوا وكانوا أظْلما
منعوا تراثَ محمدٍ أعمامَــهُ	وبنيــه وابنته عديلة مريما
وتأمّروا مِن دُونِ أَن يستخلفوا	وكفى بمــا فَعلوا هنالك مأْثَما
لم يشكروا لمحمدٍ أنعامَهُ	أفيشكرونَ لِغيرِهِ إنْ أنْعمَا
والله منَّ عليهم بمحمدٍ	وهداهُم وكسا الجنوب وأطعما
ثم انبروا لوصيّهِ ووليّهِ	بالمُنكراتِ فجرّعوهُ العَلْقما (٢)

(١) الأغانى ٧ : ٨ .	(٢) المصدر نفسه ٧ : ٩ .

وفى هذه القصيدة نفث السيد الحميرى بكل ما فى صدور العلويين من حقد على الخليفتين أبى بكر وعمر، يمتد إلى قبيلتهما، وهو يوغر صدر المهدى على القبيلتين بدعوى أن عمر وأبا بكر قد سلبا الهاشميين حقهم فى الخلافة. ثم يثير قضية مشهورة اسمها قضية فدك، كثيراً ما استغلها العلويون فى سب عمر. وفدك قرية بخيبر فيها عين ونخل أفاءها الله على نبيه فى سنة سبع صلحا؛ ولما توفى الرسول قالت فاطمة رضى الله عنها إن رسول الله نحلنيها، فقال أبو بكر أريد لذلك شهوداً، وفى رواية أخرى أنه قال لها: سمعت رسول الله يقول: (نحن معاشر الأنبياء لا نورث). ثم أدى اجتهاد عمر لما ولى الخلافة أن يردها إلى ورثة رسول الله، فكان على بن أبى طالب، والعباس بن عبد المطلب يتنازعان فيها، فكانا يتخاصمان إلى عمر فيأبى أن يحكم بينهما، وإلى هذا يشير السيد الحميرى بقوله (منعوا تراث محمد أعمامه)، وفى قصة فدك على العموم اختلاف كثير.

ويختلف الشعر السياسى للعلويين عن شعر العباسيين تبعًا لظروف كل منهما. فالشعر السياسى العلوى لم يكن يقتصر على ناحية الاحتجاج الفقهى لحق العلويين — كما رأينا فى أبيات سابقة — ولكنه كان يتضمن أيضًا — كما يقول أحمد الشايب — جانبًا تصويريًّا مؤثراً كما فى تائية دعبل الخزاعى التى قصد بها على بن موسى الرضا بخراسان والتى مطلعها:

مدارسُ آياتٍ خلتْ مِنْ تلاوةٍ     ومنزلُ وَحْيٍ مقفر العَرَصاتِ

إذ كانت صورة لما ابتلى به العلويون من نكال وهوان[1].

ولم يكن شعر العلويين السياسى متصلا بالمديح فقط، والهجاء إلى حد ما كما رأينا عند العباسيين، بل كان يتصل بالرثاء أيضاً لاستثارة النفوس وتأليف القلوب، وعطفها نحو العلويين لما يلاقونه من عذاب على أيدى العباسيين الذين لم يرعوا قرابتهم وحرمتهم، بل كانوا أشد نكالا عليهم من الأمويين الظالمين فى رأيهم. فمنذ عهد أبى جعفر المنصور اشتد تعقب العباسيين للعلويين، إذ قبض على عبد الله بن الحسن بن الحسن بن على بن أبى طالب، ثم قتل ابنه محمد المعروف بالنفس الزكية فى

(١) تاريخ الشعر السياسى: ١٩٢.

المدينة ، وابنه الآخر إبراهيم فى باخمرى بالقرب من الكوفة ، وإلى هذا يشير دعبل بقوله :

قبورٌ بكوفانٍ وأُخرى بطيبَــةٍ ... وأُخرى بِفَخٍّ مالها صَلوات
وأُخرى بـأرض الجُوزجانِ مَحَلُّها ... وقبرٌ بباخَمْرَى لدى القربات[(١)]

وقتيل فخ الذى يشير إليه دعبل — وهو مكان بين مكة والمدينة — الحسين بن على ابن الحسن بن الحسن بن على وقد قتل أيام المهدى ، وقتل يحيى أخو محمد النفس الزكية أيام هارون الرشيد ، ولهذا كان من الطبيعى أن يتجه الشعر السياسى للعلويين إلى ناحية التفجع على القتلى ورثائهم ، ولا يقتصر على هجاء أعداء حزبهم أو الاستدلال على حقهم فى الخلافة ، كما كان الشأن فى الشعر السياسى للحزب العباسى .

## الحزب الأموى

أما الحزب الأموى فقد ضعف شأنه كثيراً بعد قيام الدولة العباسية — كما سبق أن ذكرنا — لأن العباسيين تعقبوا كل أموى بالقتل حتى كادوا يستأصلون شأفتهم ، ونحن نعلم أن أبا العباس السفاح قد هيأ للأمويين مذبحة عظيمة بتحريض من سديف حين قال له :

لا يغرَّنْك ما ترى من رجالٍ ... إنَّ تحت الضُّلوع داءً دَويّا
فَضَعِ السَّيْفَ وارفعِ السَّوْطَ حتى ... لا ترى فوق ظَهْرِها أمويــا[(٢)]

ولم يكن الأمويون يواجهون عداء العباسيين فحسب ، بل إن الحزب العلوى كان يتعقبهم أيضاً ويحرض عليهم ، ويتربص بهم الدوائر ، لهذا كان من الطبيعى أن ينصرف الشعراء الذين عرفوا بولائهم لبنى أمية ومدحهم إياهم ، إلى هذا الحزب أو ذاك متبرئين من تهمة الأموية . ومثل هؤلاء الشعراء الذين كان اعتدادهم بالمال أكثر من أى شىء آخر تحولوا بمدائحهم إلى الحزب العباسى بطبيعة الحال ، لأنه

---

(١) انظر : مروج الذهب ٣ : ٢٢١ .
(٢) الأغانى ١٤ : ١٥٦ .

الحزب الحاكم الذى يأمنون على أنفسهم فى ظله ، ويفيدون من عطاياه وبره ، ويكفى أن نقول — للتمثيل على تحول شعراء بنى أمية إلى العباسيين — أن مروان ابن أبى حفصة الذى كان شديد العصبية للحزب العباسى كان من موالى الأمويين ومن الشعراء المنقطعين إليهم . وكذلك أبو العطاء السندى الذى كان من أشد المتحمسين لبنى أمية، سارع بمدح أبى العباس السفاح أول خلفاء العباسيين منددا بالأمويين قائلا :

إنَّ الخِيارَ مِنَ البَرِيَّةِ هاشم  وبَنـو أمية أرذلُ الأشرار
وبنو أمية عُودُهمْ مِنْ خَرْوَعٍ  ولهاشِمٍ فى المجد عُودُ نُضار
أما الدُّعاةُ إلى الجِنانِ فهاشِمٌ  وبنو أمية مِنْ دعاةِ النارِ (١)

ولما لم يفز أبو عطاء بطائل من السفاح انقلب على العباسيين وأخذ يقول :

ياليْتَ جَوْرَ بنى مَرْوانَ عادَ لنا  وأنَّ عَدْلَ بنى العباسِ فى النَّار

ثم هجاهم ساخراً من استنادهم إلى قرابة الرسول فى إثبات حقهم فى الخلافة ، فقال :

بنى هاشم عُودُوا إلى نَخَلاتِكُمْ  فقد قام سِعْرُ التَّمْرِ صاعًا بدرْهَمِ
فإنْ قُلتمُ رَهْطُ النبىِّ وقومُـهُ  فإنَّ النَّصارى رهطُ عيسى بنِ مَرْيَمِ (٢)

ولعل من أسباب هوان أمر الحزب الأموى عدم استناده إلى أساس دينى أو فقهى فى إثبات حقه فى الخلافة، كما كان شأن العباسيين والعلويين على السواء . وأنّى له ذلك وهو البعيد عن الرسول حقيقة ومجازاً ! لهذا كان شعر المديح أيام بنى أمية لا يستند إلى ناحية مذهبية أو عقيدة دينية فى الإمامة أو ما أشبه ، ولكنه كان يدور فى الغالب حول الفضائل الأربع وتفريعاتها التى يتألف منها شعر المديح فى كل زمان ومكان . ولما كان الأمويون قد جعلوا من الخلافة الإسلامية ملكًا على غرار ملك الرومان أو الفرس ، مما دعا معاوية إلى القول ( أنا أول الملوك ) ، لهذا كانوا يمدحون بما يمدح به الملوك عادة، من الهيبة والحلم والوقار وشدة البأس على

---

(١) الشعر والشعراء : ٧٤٦ .
(٢) المصدر نفسه .

أعدائهم ، وأن معدنهم معدن الملوك بالفعل ، وأن التاج يأتلق فوق جبينهم ، إلى غير ذلك من المعانى التى نستطيع أن نتمثلها فى أبيات عبيد الله بن قيس الرقيات مثلا التى مدح بها عبد الملك بن مروان والتى يقول فيها :

ما نَقَموا مِنْ بَنى أُميَّةَ إلا أنهم يَحْلُمــون إن غَضِبُوا
وأنهم مَعْدِنُ المُلوكِ فلا تصلحُ إلا عليهمُ العَربُ
إنَّ الفَنيق الذى أبوه أبو م العاصى عليه الوَقارُ والحجبُ
خليفــةُ اللهِ فَوْقَ مِنْبَرِهِ جفت بذاك الأقلامُ والكُتُبُ
يـأْتَلِقُ التَّاجُ فوق مفرقِهِ على جَبينٍ كأنَّهُ الذَّهَبُ
أحفظهم قومهُم بباطِلهِمْ حتى إذا حاربوهُمُ حَــرَبُوا
ليسوا مفاريحَ عند نَوْبَتِهِمْ ولا مجازيعَ إنْ هُمُ نُكِبُوا
إنْ جَلسوا لم تَضِقْ مجالسُهمْ والأُسْدُ أسد العَرين إنْ ركبوا
لم تنكح الصمّ منهمُ عزباً ولا يعابون إن همُ خَطَــبُوا[1]

ولهذا السبب — وهو عدم وجود أساس دينى أو مذهبى للحزب الأموى — كان من العسير أن يبقى لهذا الحزب أتباع أقوياء، حتى لو أن العباسيين لم يذيقوهم الهوان والنكال . والقلة من الشعراء الذين حافظوا على ولائهم للأمويين إنما حافظوا على ولاء شخصى لا مذهبى أو سياسى ، فأخبارهم تكشف لنا عن تأثرهم بمعروف الأمويين وإحسانهم إليهم ، مثل أبى العباس الأعمى الذى كان فى طريقه إلى مروان بن محمد آخر خلفاء بنى أمية ليمدحه ، فلقيه أبو جعفر المنصور واستنشده فأنشده قوله :

ليتَ شِعرى أفاحَ رائحَةَ المسـ ك وما إن إخال بالخيف أُنسى
حين غابت بنو أمية عنــهُ والبَهاليلُ مِنْ بنى عَبْدِ شَمْسِ
خطباءُ على المنابر فُرْسا نٌ عليها وقالَةٌ غيرُ خُرْسِ
لا يُعابونَ قائلين وإن قالـ وا أصابوا ولم يَقولوا بِلَبْسِ
بحلوم إذا الحُلوم استخفَّتْ ووجوهٍ مثل الدَّنانير مُلْسِ

---

(١) ديوان ابن قيس الرقيات : ٤ — ٦ .

ثم لقيه المنصور بعد أن صار خليفة فذكره بتلك الأبيات فتنفس الرجل وأنشأ يقول دون أن يعرف شخصية المتحدث إليه :

آمتْ نِساءُ بنى أميّة مِنْهُمُ ... وبناتهم بمضيعة أيتـامُ
نامت جدودُهُم وأُسْقِط نَجْمُهُم ... والنَّجمُ يَسقطُ والجُدود نِيامُ
خَلَتِ المَنابرُ والأسرَّةُ منهمُ ... فعليهمُ حتىّ المَماتِ سَلامُ

ولما عرّفه أبو جعفر بنفسه قال الشاعر : يا أمير المؤمنين اعذر فإن ابن عمك محمداً صلى الله عليه وسلم قال: (جبلت النفوس على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها)[1] .

أما عبد الله بن عمر العبلى فكان من عبد شمس ، ومع ذلك كان موقفه غريباً من الأمويين قبل انهيار دولتهم لسببين : الأول أنه كان يحس بنذر العاصفة التى ستطيح بحكمهم نتيجة الخلافات الواقعة بينهم ، وقد عبر عن هذا الإحساس بقصيدته التى يقول فيها :

شركوا العِدا فى أمْرِهِمْ فتفاقَمَتْ ... منها الفُتونُ وفُرِّقَتْ أهواؤهـا
ظَلَّت هناك وما يعاتِبُ بعضُها ... بَعْضاً فينفعُ ذا الرجاء رجاؤها
ماذا أؤمِّلُ إن أمية ودَّعتْ ... وبقاءُ سُكّانِ البِلادِ بَقاؤها
أهلُ السِّياسة والرياسةِ والنَّدى ... وأسودُ حَرْب لا يَخِيمُ لِقاؤها
فلئنْ أميةُ ودَّعتْ وتتابعتْ ... لِغَوايَةٍ حَمِيتْ لها خلفاؤها
لَيُودِّعَنَّ مِنَ البَريةِ عِزُّها ... ومنَ البِلاد جَمالُها ورَجاؤها[2]

والسبب الثانى نفوره من سياسة الأمويين فى تقتيل بنى هاشم وتعذيبهم وسب على بن أبى طالب على المنابر . هذان السببان هما اللذان جعلا العبلى يقف هذا الموقف الشاذ من الأمويين عشيرته الأقربين ، فأصبح هاشمى الهوى طالبى الدعوة بحكم شعوره الدينى العميق . وأخذ يجهر بمشاعره هذه أيام الأمويين ، فاكتفوا

(١) انظر : مروج الذهب ٣ : ٢٠٩ .
(٢) الأغانى ١١ : ٣٠٧ .

بنفيه من مكة موطنه مراعاة لقرابته لهم ، ولكن ذلك لم يزده إلا إمعاناً فى الانتصار للهاشميين ، يقول فى ذلك :

شَرَّدُوا بى عندَ امتداحِى عَلِيا ورأوا فىَّ ذاك داءً دَوِيّــا
فَوَرَبِّى لا أَبْرَحُ الدَّهْرَ حَتَّى تختلى مُهْجَتِى بِحُبى عليا
وبَنيهِ لِحُبِّ أحمَد إنِّى كنُت أحببتُهمْ بحُبِّ النَّبِيــا
حب دِينٍ لا حب دُنْيا وشَرُّ م الحُبِّ حُبٌّ يكونُ دُنياوِيّــا
صاغَنِى اللهُ فى الذُّوَابَةِ مِنهمْ لازَ نيماً ولا سَنيدًا دَعِيــا
عدويا خالى صَرِيحاً وجَدّى عَبدُ شَمْسٍ وهاشِمٌ أَبَوِيّــا
فسواءٌ علىَّ لستُ أبالى عَبْشَميًّا دُعيتُ أم هاشِميا(١)

هذا إذن هو الموقف الغريب الذى وقفه العبلى بمزجه بين أمويته وحبه للهاشميين حتى ليعد هذا الموقف فريداً فى هذا العصر لجمعه بين النقيضين ، ولكن سرعان ما تغلبت أموية العبلى على مشاعره حين انهارت دولة الأمويين وسعى وراءهم العباسيون بالقتل والتعذيب ، حينئذ عاد العبلى شاعراً أموياً فحسب ، وأخذ يوجه طاقته الشعرية فى خدمة أغراض الأمويين ، ولكنه لم يكن يستطيع أن يدعو لهم دعوة سياسية أو مذهبية للأسباب التى ذكرناها ، وكل ما كان يستطيعه هو البكاء عليهم والنواح على دولتهم والتعبير عن آلامه بفقد سلطانهم وزوال أمرهم كما فى قوله :

تقولُ أمــامةُ لمــا رأتْ نُشوزى عَنِ المَضْجَعِ الأَنْفسِ
وقلَّة نَوْمى على مَضْجَعى لدى هَجْعَةِ الأَعينِ النُّعَّسِ
أبى ما عراكَ فقلتُ الهُمومُ مَنعنَ أباك فلا تُبْلِسِى
عَرَوْنَ أباكِ فَحبَّسْنَـــهُ مِن الذلِّ فى شَرِّ ما محبِسِ(٢)

واستطاع العبلى بنصرته القديمة للهاشميين أن يأمن على نفسه وأمواله وأولاده

---

(١) الأغانى ١١ : ٣٠٣ .
(٢) المصدر نفسه ١١ : ٣٠٦ .

وكان يذكّر العباسيين دائمًا بموقفه منهم أيام حكم الأمويين ، فهو يقول لأبي العباس السفاح :

وأُذْعَرُ إنْ دُعيتُ لِعَبْدِ شَمْسٍ وقد أمسكتُ بالحرمِ الصّواري
بِنُصْرَةِ هاشمٍ شَهَّرْتُ نَفسى بداري للعِدا وبغَيْرِ داري
ومنزل هاشِمٍ مِّن عَبْدِ شَمْسٍ مكانُ الجِيدِ مِنْ عُليا الفَقَـارِ [1]

ولكن حينما وقع الانفصال بين الهاشميين أنفسهم وتفرقوا إلى عباسيين وعلويين واشتد بينهما النزاع ، لم يستطع أن ينسى العبلى يد العباسيين فى ضياع دولة قومه ، فاتجه بكليته إلى جانب العلويين ، وشارك فى ثورة محمد بن عبد الله بن الحسن فى الحجاز مشاركة فعلية ، لينتقم من العباسيين ويرضى فى الوقت نفسه مشاعره الدينية القديمة التى دفعت به إلى حب الهاشميين ، ولكن سرعان ما أخمدت هذه الثورة ومضى العبلى هاربًا إلى اليمن ليقضى بقية حياته مشردًا بين قراها ، وبذلك فقد الأمويون صوتا قويًّا كان لا يفتأ يذكر الناس بهم ، فى إيمان عميق وحب صادق لا زيف فيه ولا تكلف ، وما كان أحوج حزبهم المتهالك الضعيف إلى هذا الصوت القوى .

## حزب الموالى أو الشعوبية

رأينا فى الباب الأول من هذا البحث كيف أدى الصراع بين العرب والموالى إلى نشوء حزب قوى جديد له أثره فى الحياة السياسية فى القرن الثانى ، هو حزب الموالى الذى جمع أجناسًا مختلفة ربط بينها الخضوع للحكم العربى ، ووقوعها تحت سيطرة المسلمين منذ القرن الأول الهجرى .

وطبيعة كل شعب فاتح منتصر أن يحس بالزهو والفخار حين يجد الأمم والشعوب تعنو له وتخضع لمشيئته وتستسلم أمام قوته ، وكان هذا شأن العرب بالفعل بعد أن أفاء الله عليهم تلك الأراضى الخصيبة الشاسعة التى كانت تملكها أقوى دولتين فى ذلك الوقت : الفارسية والبيزنطية .

شعر العرب إذن بعد هذه الانتصارات المتوالية أن الدم الذى يجرى فى عروقهم

---

(١) الأغانى ١١ : ٣٠٧ .

دم ممتاز ليس فى مرتبة دم الروم أو الفرس أو غيرهم ، وتملكهم هذا الشعور بالسيادة والعظمة ــ كما يقول أحمد أمين ــ فنظروا إلى غيرهم من الأمم نظرة السيد إلى المسود ، وكان الحكم الأموى مؤسساً على هذا النظر[١] .

واحتقار العرب للموالى أيام الأمويين[٢] كان يتجلى فى مناسبات كثيرة لعل أبرزها ما حكاه صاحب الأغانى من أن رجلا من الموالى خطب بنتاً من أعراب بنى سليم وتزوجها فركب محمد بن بشير الخارجى إلى المدينة ووالبها يومئذ إبراهيم ابن هشام بن إسماعيل ، فشكا إليه فأرسل الوالى إلى المولى ففرق بينه وبين زوجته وضربه مائتى سوط وحلق رأسه ولحيته وحاجبيه ، فقال فى ذلك محمد بن بشير :

قَضَيْتَ بِسُنَّةٍ وحكَمْتَ عَدْلاً ولم تَرِثِ الحكومةَ مِنْ بَعيدِ
وفى المائتين لِلمَوْلى نَكالٌ وفى سَلْبِ الحواجِبِ والخُدود
إذا كافأتَهمْ ببناتِ كِسْرى فهل يَجِدُ المَوالى مِنْ مَـزيـدِ
فـأىّ الحَقِّ أنصفُ للموالى مِن اصْهار العبيدِ إلى العَبيدِ[٣]

ويقول ابن عبد ربه إن المتعصبين للعرب كانوا يقولون : لا يقطع الصلاة إلا ثلاثة : حمار أو كلب أو مولى ، وكانوا لا يكنون الموالى بالكنى ولا يدعونهم إلا بالأسماء والألقاب ، ولا يمشون فى الصف معهم ، ولا يقدمونهم فى الموكب . وإن حضروا طعاماً قاموا على رءوسهم ، وإن أطعموا المولى لسنه وفضله وعلمه أجلسوه فى طرف الخوان لئلا يخفى على الناظر أنه ليس من العرب . ولا يدعونهم يصلون على الجنائز إذا حضر أحد من العرب[٤] ، إلى غير ذلك مما يؤكد لنا أن العرب كانوا ينظرون إلى الموالى نظرة احتقار شديد ، أو نظرة السيد للمسود .

والراغب الأصفهانى يؤكد هذه النظرة إلى الموالى من جانب العرب أيام الدولة الأموية ، ملاحظاً تغير الموقف بعد قيام الدولة العباسية فهو يقول : كانت العرب إلى أن جاءت الدولة العباسية إذا أقبل العربى من السوق ومعه شىء فرأى مولى دفعه

(١) ضحى الإسلام ١ : ٢٣ .

(٢) هناك أمثلة كثيرة على ذلك مجموعة فى كتاب « الموالى فى العصر الأموى » : ص ٣٥ وما بعدها .

(٣) الأغانى ١٤ : ١٥٠ .

(٤) العقد الفريد ٣ : ٤١٣ .

إليه ليحمله عنه فلا يمتنع ولا السلطان يغير عليه ، وكان إذا لقيه راكباً وأراد أن ينزل فعل ، وإذا رغب أحد فى تزوج مولاة خطبها إلى مولاها دون أبيها وأهلها[١] .

وكان الحجاج — كما سبق أن ذكرنا — شديداً على الموالى فى كل مجال ، فهو يبهظهم بالضرائب الفادحة ولا يسقط الجزية عمن أسلم منهم ، ثم هو يخرجهم إلى قراهم الأصلية فيشردهم ويقطعهم عن مجالات عملهم وموارد رزقهم ، وهو يسم أيدى النبط بالمشراط ، وينتهز كل فرصة لإذلالهم والتضييق عليهم .

كل ذلك كان يقرب بين الموالى — والظلم أقوى وسيلة للربط بين المستضعفين — وكان يدفع بهم إلى هذا الحزب أو ذاك حين يتوسمون فيه قدرته على القضاء على الحكم الأموى البغيض إلى نفوسهم وإزالته من الوجود ، لذلك نرى عدداً كبيراً منهم ينضم إلى الخوارج[٢] . ونجدهم يتدفقون أيضاً على الحزب الشيعى حتى ليصبح معظمه منهم ، وفى ذلك يقول فلهوزن : ( الخوارج قبلوا الموالى فى جماعتهم وفى جيشهم ، وجعلوهم على قدم المساواة مع العرب ، وقد ترسم الشيعة خطى الخوارج فى ذلك ونجحوا أكثر منهم بكثير[٣] ) .

ولم يترك الموالى ثورة ضد الأمويين إلا اشتركوا فيها وتحملوا العبء الأكبر منها ، وكانت ثورة المختار فرصة كبيرة بالنسبة لهم ، فقد أيقظ فيهم الأمل واجتذبهم إليه بفكرة المساواة بينهم وبين العرب ، تلك الفكرة التى نادى بها ونفذها بالفعل مما أحفظ العرب عليه — كما ذكرنا من قبل — وفى ذلك يقول فلهوزن أيضا : ( إن نظام التشيع كان يأخذ صورة فرقة دينية فى تعارض مع الأرستقراطية ونظام العشائر . . وحين جاء المختار ، ثار على أرستقراطية العشائر فى الكوفة واجتذب الموالى أيضا ، وهؤلاء كان اجتذابهم سهلا لأنهم كانوا ذوى نزعة واضحة إلى الحكم الدينى لا القومى الشعوبى ، فلما ارتبطت الشيعة بالعناصر المضطهدة تخلت عن تربة القومية العربية وكانت حلقة الارتباط هى الإسلام[٤] ) .

وكما فتح المذهب الشيعى باب الأمل للموالى فى مساواتهم بالعرب ، كذلك لعبت فكرة الإرجاء دورا هاماً فى هذه الناحية ، فقد ذهب المرجئة إلى القول بأنه

---

(١) محاضرات الأدباء ١ : ٢٢٠ .
(٢) انظر : تاريخ اليعقوبى ٢ : ٢٦٢ .
(٣) تاريخ الدولة العربية : ٦٨ .
(٤) الخوارج والشيعة : ٢٣٨ ، ٢٣٩ .

لا يحل للحكومة أن تعامل هؤلاء كما لو كانوا لا يزالون على كفرهم بعد أن أصبحوا مسلمين لهم ما لهم ، وعليهم ما عليهم ، وعلى هذا كان المرجئة لا يتحرجون عن قتال أية حكومة تقر هذه المظالم[1] .

وشيئاً فشيئاً أخذ دور الموالى يكبر فى هذه الثورات التى قامت فى وجه الأمويين ، وفى تلك الأحزاب التى دخلوها ليحققوا آمالهم فى المساواة بالعرب ، وعندئذ بدأوا يحسون بكيانهم وبقدرتهم على توجيه الأمور الوجهة التى يرتضونها ، وظهر بينهم زعيم قوى هو أبو مسلم الخراسانى ، نظم صفوفهم ووحد شملهم وجعلهم يشعرون بقوتهم ومكانتهم ، وألف منهم حزباً قوياً له قدرة على التأثير فى سياسة الدولة . وقد وجه هذا الحزب كل قوته لمساعدة الدعوة العباسية إذ تركزت فيها آماله وأهدافه فى المستقبل . وحين نجحت الدعوة العباسية فى الاستيلاء على الحكم كان حزب الموالى قد حقق أهم أهدافه وهو إزالة الأمويين المتعصبين لعروبتهم من الطريق ، وإتاحة الفرصة للعباسيين ليعيدوا المبدأ القديم فى الإسلام ( لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى ). والحقيقة إن الموالى من الفرس هم الذين حملوا العبء الأكبر فى نجاح الدعوة العباسية ، ويبدو ذلك واضحاً من إشارة الطبرى إلى أن اللغة الفارسية كانت هى اللغة السائدة فى جيش أبى مسلم[2] . ومع ذلك لم تحقق الدولة العباسية كل ما كان يطمع فيه الموالى ، أو لعلهم رنوا بأبصارهم إلى أبعد مما وعدهم به العباسيون ، ومن هنا وقع الخلاف بين العباسيين والموالى الذين أصبحوا الآن حزباً له كيانه ، والذين حققوا خطوات كبيرة فى سبيل التسوية الفعلية بالعرب ، فاقتحموا المناصب العالية فى الجيش والإدارة والولايات ، وأسندت إليهم أعمال رئيسية هامة فى الدولة ، فكان منهم الوزير والحاجب الذى يعتبر مستشاراً للخليفة فى كل ما يهمه من شئون الحكم . وكان منهم قواد فى الجيش وغير ذلك من المناصب الحساسة فى الدولة . ومع ذلك فينبغى أن نقرر أن تعاظم نفوذ الموالى وبخاصة الفرس بعد قيام الدولة العباسية لم يكن معناه زوال العصبية للعرب وتزعزع إيمانهم بأنهم أفضل أمم الأرض ، وإلا لما قامت الدعوة الشعوبية أصلا ، ولكن العصر العباسى لم يخل قط من التعصب للعرب ، والفارق

---

(١) انظر : السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات : ٦٤ .

(٢) تاريخ الطبرى ٣ : ٦٥ .

فى ذلك بين العصر الأموى والعباسى – كما يقول محمد الطيب النجار – أن العصبية العربية فى عهد العباسيين قد برز لها أعداء يكافحونها ويكيلون لها فى وضح النهار ، بينما كانوا فى العصر الأموى لا يجرأون على المجاهرة بالعداء[١] .

وقد ذكرنا فيما سبق رأى فان ڤلوتن الذى يقول فيه إن قسوة النظام العباسى وعنفه منذ قيام الدولة العباسية لم يكن بأقل من النظام الأموى حفزاً للنفوس إلى التمسك بعقيدة المهدى والتطلع إلى ظهوره لتخليصها من قسوة النظام الجديد وجوره . ولدينا البراهين الكثيرة على فجيعة الموالى فى هذا العرش الجديد ومقدار انخداعهم به ، من ذلك قول شريك الذى ثار ببخارى فى خلافة السفاح : ( ما على هذا اتبعنا آل محمد ، على أن نسفك الدماء ونعمل بغير الحق ) ، كذلك الاضطرابات المستمرة فى الجزء الشرقى للدولة العباسية كخروج المقنع وثورات الخوارج المتوالية وخروج يوسف البرم الذى لم يكن غرضه سوى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر[٢] .

كل هذه العوامل إذن كانت تدفع بالموالى إلى التجمع والتآزر والطموح ، لا إلى التساوى فقط مع العرب ، بل إلى استرجاع مجد الفرس القديم ودولة الأكاسرة ، إذ داخلهم شعور جديد بأنهم أفضل بكثير من هؤلاء العرب الذين كانوا يعيشون فى صحراء مقفرة عيشة جافية غليظة ، وأن أمجاد الفرس القديمة تؤكد امتيازهم كشعب وكجنس ، وتدعوهم إلى استعادتها وإزالة العرب الغزاة من أرضهم القديمة . ومما ساعد على تنمية هذا الشعور وجود أبى مسلم الخراسانى فى زعامة الموالى ، ونظرتهم إليه نظرة تقديس وإكبار ، ويبدو أن أبا مسلم كان يعدهم حقيقة باسترجاع مجدهم القديم حتى إنهم اعتبروه إمامهم الحق ، وزعموا أنه أحد أعقاب زرادشت الذى ينتظر المجوس ظهوره كما ينتظر الشيعة ظهور المهدى[٣] .

وكان لابن المقفع أيضاً دور خطير فى تنمية شعور الموالى والفرس بالذات بامتيازهم على العرب ، ووجوب مطالبتهم بالسيطرة على الحكم وإزالة العرب واحتقارهم لا مجرد التسوية معهم ، ويتضح لنا هذا الدور الذى قام به ابن المقفع فى نقل

---

( ١ ) الموالى فى العصر الأموى : ٤٦ .

( ٢ ) السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات : ١٣٢ .

( ٣ ) السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات : ١٣٠ .

التراث الفارسى إلى اللغة العربية ، لا خدمة للثقافة العربية ، بل لتذكير الموالى — الذين انقطعت صلة معظمهم باللغة الفارسية — بأمجاد آبائهم وأجدادهم التى لا يوجد عند العرب ما يماثلها ، ولهذا ينبغى أن يتفاخروا بها ويطالبوا بأبعد من التسوية التى كانت مطلباً قديماً أيام الأمويين . كذلك قام بنفس دور ابن المقفع كثير من الشعوبيين أمثال أبان اللاحقى وغيره ، وكان للبرامكة دور التشجيع وبذل المكافآت على مثل هذا الصنيع من جانب المترجمين والكتاب وغيرهم . ويقول محمد بديع شريف فى ذلك : « تمكن البرامكة من تدبير شئون المملكة والتصرف فى أحوالها ، ولم يكتفوا بهذا القدر من السلطان ، فاندفعوا إلى توجيه الحياة وجهة خاصة ، وأعانهم لتنفيذ خطتهم جماعة من الأدباء والرواة والعلماء والمترجمين والشعراء الذين تفصح أعمالهم عن أهداف هذه الخطة . وكان من أبرزهم أبو عبيدة وعلان الشعوبى فى رواية التاريخ ووضع الأخبار ، وحماد الراوية وخلف الأحمر فى رواية الشعر والانتحال ، وأبان بن عبد الحميد اللاحقى والفضل بن سهل فى الترجمة عن الفارسية ، وسعيد بن البختكان وسهل بن هارون من الناقمين على العرب والواضعين الكتب عليهم ، ومن شعراء البرامكة الذين يذودون بهم عن أنفسهم الفضل بن عبد الصمد المعروف بالرقاشى[١] » .

كل هذا إذن كان له أثره فى إحساس الموالى — وبخاصة الفرس — بأنفسهم وبمجدهم القديم . ومن هنا بدأوا يعلنون تفوق جنسهم على العرب دون مواربة أو استحياء . ولعل تلك المناظرة التى جرت بين فارسى وعربى فى حضرة يحيى بن خالد البرمكى تدلنا على إحساس الفرس بأنفسهم واعتزازهم بمجدهم القديم كما ذكرنا ، قال الفارسى للعربى : ( ما احتجنا إليكم قط فى عمل ولا تسمية ، ولقد ملكتم فما استغنيتم عنا فى أعمالكم ولا لغتكم ، حتى إن طبيخكم وأشربتكم ودواوينكم وما فيها على ما سميناه ، ما غيرتموه ) فسكت عنه العربى ، فقال له يحيى بن خالد فى خبث تظهره عبارته ، وعصبية شديدة تكمن فى ألفاظه ( قل له : اصبر لنا نملك كما ملكتم ألف سنة بعد ألف سنة كانت قبلها لا نحتاج إليكم ولا إلى شىء كان لكم[٢] ) .

---

( ١ ) الصراع بين الموالى والعرب : ٤١ .

( ٢ ) أدب الكتاب : ١٩٣ .

ومما تقدم يتبين لنا كيف نشأت فكرة الشعوبية وكيف تطورت ، لقد كانت فى مبدأ أمرها تياراً معاكساً لما يدعيه العرب الفاتحون من أنهم خير أمم الأرض ، وأن بقية الشعوب تبع لهم وإلا لما خضعوا واستكانوا لقوة العرب وإرادتهم . وكان أمل الموالى أن يسود المبدأ الإسلامى الذى يسوى بين الناس تحقيقاً لقوله تعالى: ( يا أَيُّها النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ) بل إن لفظ الشعوبية إنما أطلق على هؤلاء الذين يريدون التسوية بين الشعوب من عرب وغيرهم. وقد جاء فى الصحاح أن الشعوبية فرقة لا تفضل العرب على العجم، كما أثبت هذا المعنى ابن عبد ربه حين ذكر احتجاجات الشعوبية قائلا ( وهم أهل التسوية )، والتسوية كانت أهم مطالبهم بالفعل وهى التى أسس على قاعدتها حزب الموالى، وهم يقولون فى احتجاجهم لمذهبهم موجهين كلامهم للعرب الذين يؤمنون بسمو جنسهم : إنا ذهبنا إلى العدل والتسوية وإلى أن الناس كلهم من طينة واحدة وسلالة رجل واحد واحتججنا بقول النبى صلى الله عليه وسلم: « المؤمنون إخوة تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم .. » فأبيتم إلا فخرا وقلتم لا تساوينا العجم وإن تقدمتنا إلى الإسلام . ويناقش أهل التسوية من الموالى العرب فى احتجاجاتهم فيقولون : اخبرونا إن قالت لكم العجم : هل تعدون الفخر كله أن يكون ملكاً أو نبوة . . فإن لنا ملوك الأرض كلهم . . وإن زعمتم أنه لا يكون الفخر إلا بنبوة فإن لنا الأنبياء والمرسلين قاطبة من لدن آدم ما خلا أربعة : هودا وصالحا وإسماعيل ومحمدا .. ثم يذكر الشعوبيون بعد ذلك مفاخر العجم فى الصناعات المختلفة والعلوم قائلين فى ختام ردهم : ولم يكن للعرب ملك يجمع سوادها ويضم قواصيها ويقمع ظالمها وينهى سفيهها ، ولا كان لها قط نتيجة فى صناعة ولا أثر فى فلسفة إلا ما كان من الشعر وقد شاركتها فيه العجم ، وذلك أن للروم أشعاراً عجيبة قائمة الوزن والعروض[١] .

ومن هذه الردود يتكشف لنا إحساس الموالى بمفاخر ماضيهم وإيمانهم بأن العرب لم يكونوا فى يوم من الأيام أحسن منهم ، حتى فخر العرب بظهور نبوة محمد فيهم ، وبلوغهم فى الشعر الغاية ، كان له ما يقابله عند هؤلاء الأعاجم من ظهور

---

( ١ ) العقد الفريد : ٣ : ٤٠٣ وما بعدها .

أنبياء من بينهم ، وارتقاء الشعر عند اليونان وهم منهم . ومما نلاحظه أيضا فى تلك الردود أنها كانت صادرة عن أجناس من الموالى متحدين ، ولهذا نجدهم يفخرون بشىء من مجد الفرس ، وشىء آخر من مجد اليونان ، وهكذا . وقد لاحظ أحمد أمين أن الشعوبيين كانوا أصنافاً مختلفة : منهم فرس ونبط وقبط وأندلسيون ، وقد صبغت شعوبية كل صنف من هؤلاء صبغة خاصة ، فالفرس صبغت شعوبيتهم صبغة وطنية تدعو إلى الاستقلال ، واتخذت فى بعض الأحيان شكل زندقة وإلحاد ، وشعوبية النبط ظهرت فى شكل عصبية للأرض وزراعتها ، والقبط ثاروا ثورات مختلفة على العرب ، وكانت آخر ثورة كبيرة لهم فى عهد المأمون . وفى الأندلس ظهر ابن غرسية ووضع رسالته فى الشعوبية[١] .

ونحن نتفق مع أحمد أمين فيما يقوله ، ولكننا نحب أن نؤكد أن الشعوبية برغم اختلاف ألوانها كانت متحدة الغاية والهدف والوسيلة أيضا . أما ظهور الشعوبية فى الأندلس فكان صدى طبيعيًّا لما حدث فى المشرق من جهة ، ولاختلاط العرب بالصقالبة وظهور طبقة المولدين أو المستعربين من جهة أخرى . وقد بدأ الشعوبية فى الأندلس دعوتهم بالمطالبة بالتسوية بينهم وبين العرب كما حدث بالمشرق . ولما كان دعاة التسوية يرغبون فى الاندماج فى الكيان العربى اندماجاً كليًّا ، لهذا كانوا يقبلون على الانتساب إلى العرب والاعتزاز بهم حتى إن أبا مسلم الخراسانى قد اصطنع لنفسه نسباً عربيًّا كما يقول الطبرى[٢] . وقد فعل مثله كثيرون من الفرس وغيرهم. ويقال إن والبة بن الحباب كان يدعى أيضا النسب إلى العرب لذلك قال فيه أبو العتاهية :

أوالِبَ أنتَ فى العَرَبِ كَمِثْلِ الشِّيصِ فى الرُّطَبِ[٣]

وحدث الشىء نفسه عند طلاب التسوية من الشعوبيين فى الأندلس كما يقول جولد زيهر[٤] ، وهو يذكر من أقطاب شعوبية الأندلس محمد بن سليمان المعافرى ،

---

(١) ضحى الإسلام ١ : ٦٠ .
(٢) تاريخ الطبرى ٩ : ١٦٧ .
(٣) الأغانى ١٦ : ١٤٩ .
(٤) مقدمة رسالة ابن غرسية ( نوادر المخطوطات ج ٣ ) : ٢٤١ .

وأبا محمد عبد الله بن الحسن الذى كان معروفاً بشدة تعصبه للعجم ومحاولته الغض من شأن العرب .

أما ابن غرسيه الذى كتب رسالة فى الشعوبية يفضل فيها العجم على العرب ، فيستظهر جولد زيهر من رسالته أنه اطلع على كتابات الشعوبية بالمشرق واستقى منها أهم الحقائق ، ولم يبتدع هو إلا الملابسات والدواعى الخاصة . فابن غرسية يوازن بين المميزات الطبيعية والخصال الخلقية عند كل من العرب والعجم فيفخر ببياض العجم على سمرة العرب ، ثم هو يقابل بين حياة العرب القدامى بين الإبل والشاة ، وحياة الأكاسرة والقياصرة فى ظلال السيوف والرماح . ويعقد مقايسة بين هاجر أم العرب وسيدتها سارة أم العجم ، ويتكلم فى قناعة العرب بالشهوات الدنيا كالطبل والزمر ومعاقرة الخمر ، ويذكر أن العجم يمتازون فى لباسهم وطعامهم وشرابهم . ثم يفخر بأمجاد العجم السياسية والحربية والعلمية ، وأما أن محمداً عليه السلام كان عربياً فلا فخر فى ذلك للعرب ، فإن التبر من الترب والمسك بعض دم الغزال(١) .

ومن الواضح جداً أن ابن غرسية قد اطلع على ردود الشعوبية على العرب فى المشرق — التى ذكرنا أهمها فيما سبق — وإن كانت الردود جميعها لم تصلنا لتضمن أغلبها طعناً على الإسلام نفسه مما جعل الأيدى تنقبض عن تداولها .

وهذا الطرف الذى تحدثنا فيه عن حركة الشعوبية فى الأندلس يعتبر مكملا لفكرة الشعوبية فى المشرق من ناحية برنامجها وسياستها ، ولكنه لا يتصل بها من الناحية الزمنية لأن الشعوبية فى الأندلس ظهرت متأخرة عن القرن الثانى لتأخر الفتح العربى وبالتالى تأخر ظهور طبقة المستعربين .

ويبدو أن الشعوبيين فى المشرق قد أحسوا — بعد انتصار العباسيين بمساندتهم ، وبعد امتلاء مناصب الدولة الرئيسية بأفراد منهم وبخاصة البرامكة — بأن العرب يتضاءلون إلى جانبهم ، وأن الخطوة الأولى التى نادوا بها وهى التسوية قد تحققت ، فلابد إذن من خطوات أخرى ومطامع يقصدون إليها : وليس هنالك من مطمع ترنو إليه أبصارهم أبعد من عودة دولتهم إليهم ، وإزالة ملك العرب والقضاء على نفوذهم

(١) مقدمة رسالة ابن غرسيه ( نوادر المخطوطات ج ٣ ) : ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

القضاء المبرم . وهنا يبرز التنظيم الدقيق الذى وضعه حزب الموالى للوصول إلى أهدافه ، فهو أولا يوعز إلى شعرائه – وبخاصة من كانوا من أصل فارسى – منذ أواخر العصر الأموى أن يفخروا بأصولهم القديمة ليوقفوا تيار دعوى العرب بأنهم خير الأمم ، وليشجعوا الموالى فى كل مكان على الشعور بشخصيتهم فيدفعوهم بذلك إلى المطالبة باستعادة دولتهم . ولعل أول الشعراء الشعوبيين الذين ظهرت فى شعرهم هذه السياسة إسماعيل بن يسار الذى خلط فخره بأصوله القديمة بمدح الخليفة هشام ابن عبد الملك فى قوله :

إنّى وَجَدِّكَ ما عُودِى بِذِى خَوَرٍ ... عِنْدَ الحِفاظِ ولا حَوْضِى بِمَهْدُومِ
أَصْلِى كَرِيمٌ ومَجدِى لا يُقاسُ بِهِ ... ولِى لِسانٌ كَحَدِّ السَّيْفِ مَسْمومِ
أَحْمِى بِهِ مَجْدَ أَقوامٍ ذَوِى حَسَبٍ ... مِنْ كُلِّ قَرْمٍ بتاجِ المُلْكِ مَعْمومِ
أُسْد الكتائبِ يومَ الرَّوْعِ إنْ زَحَفُوا ... وَهُمْ أَذَلُّوا مُلوكَ التُّرْكِ والرُّومِ[1]

وكان إسماعيل هذا كما يقول صاحب الأغانى ( شعوبيًّا شديد التعصب للعجم وله شعر كثير يفخر فيه بالأعاجم[2] ) .

ومن شعره الذى يفخر فيه على العرب قوله :

رُبَّ خالٍ مُتَوَّجٍ لى وعَمٍّ ... ماجِد مُجْتَدَى كَرِيمِ النِّصابِ
إنّمــا سُمِّى الفَوارِسُ بالفُرْ ... سِ مُضاهاةَ رِفْعَةِ الأَنْسابِ
فاتْرُكِى الفَخْرَ يا أُمامُ عَلَيْنا ... واتْرُكِى الجَوْرَ وانْطِقِى بالصَّوابِ
واسأَلِى إن جَهِلْتِ عَنا وعَنْكُمْ ... كَيفَ كُنا فى سالِفِ الأَحْقابِ
إذْ نُرَبِّى بناتنا وتَدُسُّونَ سَفَا ... هاً بَناتِكمْ فى التُّرابِ[3]

---

( ١ ) الأغانى ٤ : ٤٢٣ ويلاحظ أن كلمة مسموم أصلها الرفع فيكون فى البيت إقواء ولكن كسرها جاء على أنها نعت لحد السيف على مذهب من يجوز نعت المعرفة بالنكرة ( انظر : شرح الأشمونى لألفية ابن مالك ٣ : ٦١ نشر المكتبة التجارية – القاهرة – ١٩٤٧ ) .

( ٢ ) المصدر نفسه ٤ : ٤١٢ .

( ٣ ) الأغانى ٤ : ٤١١ .

بل هو لا ينسى عصبيته الفارسية حتى فى تصويره الشعرى ، فهو حين يمدح الغمر بن يزيد يقول :

تَراهُمْ خُشوعاً حِينَ يبدو مَهابَةً كماخَشَعتْ يوماًلِكِسرى الأساورُ [١]

ثم تتابع بعد إسماعيل بن يسار الشعراء الشعوبيون يؤكدون هذا الاتجاه، وهو أن الفرس وغيرهم خير من العرب وأحق بالنفوذ والسلطان منهم . وهذا الاتجاه هو الطور الأخير الذى بلغته الشعوبية . وقد أشار إليه صاحب اللسان بقوله : ( والشعوبى هو الذى يصغر شأن العرب ولا يرى لهم فضلا على غيرهم ) . وفى هذا الطور نجد الموالى لا يحرصون على الانتساب للعرب كما كان الشأن فى الماضى . بل كثر ادعاء الموالى بانتسابهم إلى كسرى حتى قال جحظة :

وأَهْلُ القُرى كُلُّهمْ ينتَمونَ لِكسرى ادِّعاءً فأَيْنَ النَّبِيطُ [٢] ؟

بل نجد ابن ميادة يزعم أن أمه فارسية ويفتخر بذلك قائلا :

أنا ابنُ أَبى سَلْمى وجَدِّى ظالِمُ وأُمِّى حَصانٌ أَخْلَصَتْها الأَعاجِمُ

مع أن أمه كانت بربرية [٣] .

وازدادت صراحة شعرائهم فى الفخر بآبائهم الأقدمين ، ليس هذا فحسب ، بل تحقير العرب والتهكم على هوان ماضيهم وجفاء عيشهم . فالخريمى يجهر بآبائه الصغد معرضاً بالعرب قائلا :

إنى امْرُؤٌ مِنْ سراةِ الصُّغْدِ أَلْبَسنى عِرْقُ الأَعاجِمِ جِلدًا طَيِّبَ الخَبرِ [٤]

ومثل هذا الشعر قد يفهم على أنه فخر عادى كما يقول شارل بلا عن الخريمى [٥] ولكن من السذاجة أن نعتقد ذلك، لأن هذا الفخر كان جزءاً أساسيًّا فى مبادئ الشعوبية . ونحن بذلك إنما نرد أيضا على أحد الكتاب الذين حاولوا الدفاع عن أبى نواس وتبرئته من نزعة الشعوبية ، قائلا إنه لم يذكر من مناقب الفرس إلا مايتصل

---

(١) الأغانى ٤ : ٤٢٤ .

(٢) محاضرات الأدباء ٢ : ٢٢٣ .

(٣) الأغانى ٢ : ٢٦١ .

(٤) الشعر والشعراء : ٧٢٩ .

(٥) الخريمى . The Encyclopeadia of Islam (new edition):

بالشراب وعيش الحضارة ببغداد ، ولم يذكر للأعراب إلا عيشهم النكد وصحراءهم المجدبة ، ولم يتعرض للعقل الفارسي والمناقب الفارسية ويفضلها على ما عند العرب[١]. ولا ندرى كيف يبرأ أبو نواس مع هذا كله من تهمة الشعوبية إلا أن نلغى عقولنا ونعتبر هجوم أبي نواس على العرب واحتقاره لنوع معيشتهم وأسلوب حياتهم أمراً طبيعيا مباحاً للشعراء جميعا . ولعل الذى يدفع بعض الكتاب إلى تبرئة أبى نواس بالذات من تهمة الشعوبية ما يروى عن أبيه أنه كان عربيا ، ولكن عروبة أبيه حتى إذا صحت لا تمنع شعوبية أبى نواس قط ، ثم إن هذه العروبة التى ينسبها بعض الرواة إلى والد أبى نواس مشكوك فيها إلى حد كبير ، خصوصا وقد روى ابن منظور أن الأصمعى كان يقول إن والد أبى نواس فارسى وأنه ادعى اليمن وتولاهم[٢] . ويقول ابن منظور عن أبى نواس نفسه : (إنه كان يفضل العجم ويمدحهم ويشتهى أن يذكر مناقبهم وآثارهم وأن يتزيّى بزيهم ويظهر للناس أنه منهم[٣]) . أليس فى هذا كله ما يدل على شعوبية أبى نواس ؟ ثم هذا شعره بين أيدينا يدلنا على أن أبا نواس قد خضع خضوعا تامًّا لمبادىء حزب الموالى ، ونفذ سياسته بدقة فى إحدى نواحيها ، إذ اتخذ جانب تمجيد الفرس ومدح نوع حياتهم الراقية ، ووصف ما بها من سمو وجمال وبهاء ، وتحقير العرب وهجاء معيشتهم الجافية الغليظة ، ووصف ما بها من جدب وفقر ودناءة وقبح . يقول أبو نواس فى شعره الشعوبى :

إذا ما تَمِيمِىٌّ أتاكَ مُفاخِرًا     فَقُلْ عَدِّ عَنْ ذا كَيْفَ أَكلُكَ لِلضَّبِّ
تفَاخِرُ أَبناءَ المُلوكِ سَفَاهَةً     وَبولُكَ يَجْرِى فَوْقَ ساقِكِ والكَعْبِ[٤]

ويقول أيضا مقارنا بين حياة الفرس وحياة العرب منكراً عليهم أحاديث عشقهم لينفى عنهم جانب الرقة والإحساس الراقى والمشاعر النبيلة :

---

(١) انظر : أبو نواس لعبد الحليم عباس : ٤٠٠ .
(٢) أخبار أبى نواس ١ : ١٥ .
(٣) المصدر نفسه ٢ : ٣٦ .
(٤) ديوان أبى نواس : ١٣٠ .

دَعِ الرَّسْمَ الذى دَثَرا　　يُقاسِ الرِّيحَ والمَطَرا
وكُنْ رَجُلاً أَضاعَ العِلْمَ فى　　اللَّذَّاتِ والخَطَرا
أَلَمْ تَرَ ما بَنَى كِسْرى　　وسابُورٌ لِمَنْ غَبَرا
مَنازِهُ بَيْنَ دِجْلَةَ والفُ　　راتِ أَحَفَّها الشَّجَرا
بِأَرْضٍ باعَدَ الرَّحْمـ　　نُ عَنْها الطَّلْحَ والعُشَرا
ولم يَجْعَلْ مَصايِدَها　　يَرابِيعاً ولا وَحَرا
ولكنْ حُورُ غِزْلانٍ　　تُراعى بالمَلاَ بَقَرا

. . . . . . . . . . . . . . . .　　. . . . . . . . . . . . . . . .

إذا ما كُنْتَ بالأشياء　　فى الأعراب مُعْتَبِرا
فإنَّكَ أَيَّما رَجُلٍ　　وَرَدْتَ فلَمْ تَجِدْ صَدَرا
ومنْ عَجَبٍ لِعشْقِهِمُ　　الجُفَاةَ الجِلْفَ والصحرا
فَقِيلَ مُرَقِّشٌ أَوْدَى　　ولمْ يَعجز وقَدْ قَدَرا
وقال الجاهِلُ المُوطا　　عَشا الأَخبار والغُرَرا
فقد أودى ابنُ عَجْلانٍ　　ولم يفطنْ بِهِ خَبَرا
فَحَدَّثَ كاذِباً عَنْهُ　　وقال بِغَيْرِ ما شَعَرا(١)

ومثل هذه المقارنة بين حياة الفرس المرفهة الناعمة الأنيقة وحياة العرب القاسية الخشنة الجديبة، نجدها فى قصائد كثيرة لأبى نواس وخاصة فى خمرياته التى يعدها طرفة من طرف الحياة الفارسية ، فيقول فى إحداها :

دَعِ الأَطلالَ تَسفيها الجَنوبُ　　وتَبكى عهدَ جِدَّتِها الخُطوبُ
وخلِّ لِراكِبِ الوَجْناء أَرْضاً　　تَخُبُّ بها النَّجِيبَةُ والنَّجِيبُ

---

(١) ديوان أبى نواس : ١٣٥ .

ولا تَأْخُذْ عَنِ الأعرابِ لَهْوًا ... ولا عَيْشاً فَعَيْشُهُمُ جَدِيبُ
ذَرِ الألبانَ يَشْرَبُها أناسٌ ... رَقِيقُ العَيْشِ عِندهمُ غَرِيبُ
بأَرضٍ نَبْتُها عُشَرٌ وطَلْحٌ ... وأكثرُ صَيْدِها ضَبُعٌ وذِيبُ
إذا رابَ الحَلِيبُ فَبُلْ عليهِ ... ولا تَحْرَجْ فما فى ذاكَ حُوبُ
فأَطْيَبُ مِنْهُ صافِيَةٌ شَمولٌ ... يَطوفُ بكأسِها ساقٍ أَرِيبُ

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

تَمُدُّ بها إليْكَ يدا غُلامٍ ... أَغَنَّ كأَنَّهُ رَشَأٌ رَبِيبُ
فهذا العَيْشُ لاخِيَمُ البَوادى ... وهذا العَيْشُ لا اللَّبَنُ الحَلِيبُ
فأَيْنَ البَدْوُ مِنْ إيوانِ كِسرى ... وأَيْنَ مِنَ المَيادينِ الزُّروبُ (١)

وغير أبى نواس من شعراء الشعوبية نجد الكثيرين فى القرن الثانى مثل على ابن الخليل مولى معن بن زائدة . الذى تظهر لنا شعوبيته فى تلك الأبيات التى قالها فى صديق له من الدهاقين . غاب عنه مدة ثم عاد إلى الكوفة وقد أصاب مالاً ورفعة ، فادعى أنه من بنى تميم ، فقال فيه على بن الخليل مُعَرِّضاً بالعرب ونوع حياتهم الجافية :

يا أَيُّها الراغِبُ عَنْ أَصْلِهِ ... ما كُنْتَ فى مَوْضِعِ تَهْجِينِ
مَتى تَعَرَّبْتَ وكُنْتَ امْرءاً ... مِنَ المَوالى صالِحَ الدِّينِ
لو كُنْتَ إذ صِرْتَ إلى دَعْوَةٍ ... فُزْتَ مِنَ القَوْمِ بِتَمكينِ
لكَفَّ مِنْ وَجدِى ولكِنَّنى ... أَراكَ بين الضَّبِّ والنُّونِ
فلو تراهُ صارِفاً أَنْفَهُ ... مِنْ ريحِ خَيْرِىٍّ ونَسْرِينِ
لقلت جِلْفٌ مِنْ بَنى دارِمٍ ... حَنَّ إلى الشِّيحِ بيبرينِ
دُعموصُ رَمْلٍ زَلَّ عن صَخْرَةٍ ... يَعافُ أَرواحَ البَساتين
تَنْبُو عَنِ الناعِمِ أعطافُهُ ... والخَزِّ والمُنْجابِ والِلِين (٢)

---

(١) ديوان أبى نواس : ٢٤٥ .

(٢) الأغانى ١٣ : ١٧ .

ولعل خير من يمثل شعراء الشعوبية الذين كانوا يتكلمون بلسان حزب الموالى ويعبرون عن اتجاهاته وآرائه أصدق تعبير هو بشار بن برد .

بل يخيل إلى أن بشاراً كان المتحدث الرسمى باسم الشعوبيين فى القرن الثانى . وأبو الفرج الأصفهانى يقول عنه إنه كان ( شديد الشغب والتعصب للعجم )(١) . وقد روى أن المهدى سأله : فيمن تعتد يا بشار ، فقال : أما اللسان والرأى فعربيان وأما الأصل فعجمى ، كما قلت فى شعرى يا أمير المؤمنين :

وَنُبِّئْتُ قَـوْماً بِهِمْ جِنَّـةٌ     يقولُون مَنْ ذا وكُنْتُ العَلَمْ
أَلا أَيُّها السائِلِى جاهِدًا     فُروعِى وأَصْلِى قُرَيْشُ العَجَمْ(٢)

وجاء فى مقدمة ديوان بشار أن أمه أصلها جارية رومية ، ولهذا كان يقول :

وَقَيْصر خـالى إذا عَـدَدْتُ يَوْماً نَسَبى(٣)

أى أن بشار عجمى الأصل من ناحية أمه وأبيه ، ولعل هذا هو سبب شدة شغبه على العرب . وهذا البيت الذى ذكرناه من قصيدة شعوبية لبشار يفخر فيها بأصله الأعجمى ويعرّض بالعرب وحياتهم الخشنة الغليظة ، ثم يؤكد أهمية دور الموالى فى إقامة الحكم العباسى ، وهذه ناحية جديدة أولاها الشعوبيون أهمية خاصة ليأخذوا من العباسيين كل ما يستطيعون بالاستعطاف والتهديد ، يقول بشار فى تلك القصيدة

هَلْ مِنْ رَسُولٍ مُخْبِرٍ     عَنِّى جَمِيـعَ العَرَبِ
مَنْ كانَ حَيا مِنْهُمُ     ومَنْ ثَـوى فى التُّربِ
بـأَنَّنى ذو حَسَـبٍ     عالٍ على ذى الحَسَبِ
جَدِّى الذى أسمو بِهِ     كِسرى وساسانُ أَبى
وَقَيْصر خـالى إذا     عـددتُ يوماً نَسَبى
كمْ لى وكمْ لى مِنْ أَبٍ     بِتاجِـه المعصَّبِ

---

(١) الأغانى ٣ : ١٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ٣ : ١٣٨ .
(٣) مقدمة ديوان بشار : ٧ .

أَشْوَسُ في مَجْلِسِهِ يُجْبَى لَهُ بالرُّكَبِ
يَسْعى الهَبانيقُ لهُ بآنيات الذَّهَبِ
لم يُسْقَ أقطابَ سِقًى يَشْرِبُها في العُلَبِ[1]
ولا حَدا قَطُّ أبي خلفَ بَعيرٍ جَرِبِ
ولا أتى حَنْظَلَةً يثقُبُها مِنْ سَغَبِ

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

نحنُ جَلَبْنا الخَيْلَ مِنْ بَلْخٍ بِغَيْرِ الكَذِبِ
حتّى رددنا المُلْكَ في أَهْلِ النَّبِيِّ العَرَبِي
نَغْضَبُ للهِ وللإسـ ـلام أَسْرى الغَضَبِ[2]

وتحقير شأن العرب والفخر بمجد الفرس يتكرر كثيراً في شعر بشار . ولعل أهم قصائده في هذه الناحية الشعوبية الظاهرة ، تلك القصيدة التي رد فيها على أحد العرب الذي يمثلون تيار التعصب لجنسهم والإيمان بسموه على بقية أجناس الأرض، فقال :

أَنا ابْنُ الأَكرمينَ أَباً وأُمًّا تَنازَعني المَرازِبُ مِنْ طُخارِ[3]
نُغاذَى الدَّرْمَكَ المَنْفُوطَ عِزًّا ونَشْرَبُ في اللُّجَيْنِ وفي النُّضارِ[4]
ونَرْكَبُ في الفَرِيدِ إلى النَّدامى وفي الدِّيباجِ للحَرْبِ الجبارِ
أُسِرْتُ وكم تَقَدَّمَ مِنْ أسيرٍ يُزَيِّنُ وَجْهَه عقدُ الإسارِ

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

إذا انْقَلَبَ الزَّمانُ علا بِعَبْدٍ وَسفَّلَ بالبَطاريقِ الكِبارِ
أَحينَ كُسيتَ بعدَ العُرْيِ خَزًّا ونادمتَ الكِرامَ على العُقارِ

(١) أوساط العرب كانوا يشربون في العلب حتى لا تتكسر .
(٢) ديوان بشار ١ : ٣٧٧ .
(٣) يقصد طخارستان موطنه الأصلي .
(٤) الدرمك المنفوط هو السميذ المطبوخ .

ونلْتَ مِنَ الشَّبارِقِ والقَلايا ... وأُعْطِيتَ البَنَفْسَجَ فى الخُمارِ
تُفاخِرُ يا ابنَ راعِيَةٍ وراعٍ ... بنى الأَحرارِ حَسْبُكَ مِنْ خسار
لَعَمْرُ أَبى لقد بُدِّلْتَ عَيْشاً ... بِعَيْشِكَ والأُمورُ إلى مَجـ ارى
وكنتَ إذا ظَمِئتَ إلى قَراحٍ ... شَرِكْتَ الكَلْبَ فى وَلَغِ الإطارِ[1]

ولما كان يهم حزب الموالى أن يذكر العباسيين دائما بالدور الذى قام به حتى أتوا إلى الحكم ، لهذا نجد بشارا يؤكد هذه الناحية ، ليس هذا فحسب ، ولكنه يتحدث باسم الحزب فيتبرأ إلى الخليفة من ثورات بعض الموالى التى قاموا بها أيام العباسيين بقصد تقويض ملك العرب ونقله إلى الأعاجم ، يقول بشار :

نَفْسِى الفِداءُ لأَهْلِ البَيْتِ إنَّ لهمْ ... عَهْدَ النَّبِىِّ وسَمْتَ القائِمِ الهادى
لم يَحْكُمُوا فى مَواليهمْ وقدَ مَلَكُوا ... حُكْمَ المُحِلِّ ولا حُكْم ابنِه العادى
لكن وَلَوْنا بإنصافٍ ومَعْدَلَةٍ ... حتى هَجَدْنا وكُنّا غَيْرَ هُجّادِ
صَلَّتْ لكمْ عَجمُ الآفاقِ قاطِبَةً ... فَوْجٌ وفودٌ وَفَوجٌ غَيْرُ وُفّاد

وبشار فى هذه الأبيات يقر للعباسيين باسم الموالى بحقهم فى الخلافة كإرث عن الرسول ، وهى الدعوة التى قام على أساسها الحزب العباسى ، كما رأينا ، كما أنه يشكرهم لرعايتهم للموالى بعد أن ظلمهم الأمويون وبغوا عليهم . ولعله يقصد بالمحل عبد الملك بن مروان الذى أحل حرمة مكة ، ويعنى بابنه العادى هشام بن عبد الملك الذى قطع أيدى دعاة العباسيين عام ١٠٧ هـ . ثم يستأنف بشار حديثه على لسان ( عجم الآفاق قاطبة ) أى حزب الموالى ، فيقول :

إنَّ الدعىَّ يُعادينا لِنُلْحِقَهُ ... بالمُدَّعينَ ويَلقانا بإلحـادِ
ولا يزالُ وإنْ شابتْ لهازِمُهُ ... مُذَبْذَباً بينَ إصدارٍ وإيرادِ
يَنْفيه أصحابُهُ منهم إذا حَضَروا ... وإنْ أتانا وَهَبْناهُ لِمُرْتاد

(١) ديوان بشار : ٣ : ٢٢٩ .

وهو فى هذه الأبيات يقصد العلويين ومحاولتهم اجتذاب الموالى فى ثورة الحسن ابن إبراهيم بن عبد الله فيما يبدو ، ولكن الموالى أبوا عليهم ذلك لأنهم وهبوا أنفسهم لتأييد العباسيين وتثبيت ملكهم ، وهم فى سبيل ذلك لا يأبهون بكيد الحساد ولا سب الأعادى :

أنصفتمونا فعابُوا حكمَكمْ حَسَدًا ... والله يعصمِكُمْ مِنْ غِلِّ حُسادِ
سَطَوْا علينا بأَنْ كُنا مَوالِيَكُمْ ... وَعيَّرُونا بآبَاءٍ وأَجْدادِ
وقد نرى عارَ قَوْمٍ فى أُنوفِهِمُ ... ونتركُ العَيْبَ إِذْ ليسوا بأَنْدادِ
يُزرى علينا رِجالٌ لانِصابَ لهمْ ... كانوا عِبادًا وكنَّا غَيْرَ عُوّادِ
لما رأَوْنا نُوالِيكُمْ وننصُرُكُمْ ... ثاروا إلينا بأَضْغانٍ وأَحْقادِ

وحين يصل بشار إلى هذه الغاية من بيان خدمات الموالى للعباسيين وخضوعهم لهم ، يعلو صوته شيئا فشيئا فيفخر بالدور الذى قاموا به فى بناء الدولة العباسية وتثبيت أركانها فيقول :

دونَ الخَليفَةِ مِنا كُلّ مَأْسَدَةٍ ... ومنْ خُراسانَ جُنْدٌ بعدَ أجنادِ
قومٌ يذبُّون عَنْ مولى كرامتِهمْ ... ويُحسنونَ جِوار الوارِدِ الصّادي
لله دَرُّهمو جُنْداً إذا حَمسُوا ... وشَبَّتِ الحَرْب نارًا بعْد إخمادِ
لا يَفشلونَ ولا تُرجى سُقاطتهمْ ... إذا علا زَأْرُ آسادٍ لآسادِ
إنا سراةُ بنى الأَحرارِ وَقُرَنا ... رَكْضُ الجيادِ وهَزُّ المُنْصُلِ البادى
فى كل يوم لنا عِيدٌ وملحمةٌ ... حتى مَبَاْنا بأَسيافٍ وأَغمادِ
سُقْنا الخِلافَةَ تَحدُوها أَسِنَّتُنا ... والقاسِطون على جُهْدٍ وإسهادِ
حتى ضَرَبْنا على المهدىِّ قُبَّتَهُ ... فُسطاطَ مُلْكٍ بأَطنابٍ وأَوتادِ

ولعل هذه النغمة الحماسية العالية نبهت بشارا إلى أن الخليفة ربما تذكر معها ثورات الموالى التى قامت فى وجه العباسيين ، لهذا سارع الشاعر بالاعتذار عنهم والتبرؤ منهم قائلا :

ونازِعينَ يداً خانُوا فقلتُ لهُمْ    بُعْداً وسحقاً وكانُوا أهْلَ إبعادِ
راحتْ لهم مِنْ يَدِ الوَهّابِ عدّتُهُمْ    مِنَ المَنايا تُوافيهمْ بِميعادِ
فأصبحُوا فى رُقادِ المُلْكِ قد خفتُوا    ولم يكونوا على السّوآى بُرقّادِ
مثل المُقَنَّعِ فى حِزبٍ له سَلَفُوا    أذباحُ أصْيَدُ للأبطالِ صَيّادِ[1]

وهذه القصيدة الخطيرة إنما تكشف لنا بوضوح عن سياسة حزب الموالى تجاه العباسيين أيام المهدى ، وهى سياسة مهادنة ومحاولة كسب ثقة الخليفة للتمكن من الوصول إلى أغراضهم البعيدة بعد ذلك . ولهذا لا نستغرب أن يعهد المهدى إلى يحيى البرمكى بتربية ولده هارون ، ولا نستغرب أن توضع مقدرات الدولة كلها فى عهد الرشيد فى يد البرامكة ويصير للموالى نفوذ خطير فى كل ركن من أركان الدولة ، مما دعى أوليرى إلى القول بأن هارون الرشيد نفسه كانت له ميول فارسية قوية لأن ثقافته اكتملت فى خراسان ، وفى عاصمتها مرو بالذات التى كانت مهد الشعوبية[2] .

وتؤكد هذه القصيدة أيضا ما سبق أن قلناه من أن بشارا كان فيما يبدو المتحدث الرسمى باسم حزب الشعوبية ، وأنه كان يقوم بدور خطير فى هذا الحزب ، وهو يصور لنا هذا الدور فى إشارة عابرة ولكنها ظاهرة الدلالة إذ يقول :

أَحِينَ أَشارَتْ بِى الأَكُفُّ مُعِيدَةً    وَحَفَّت بِىَ الحَمْراءُ خَرْقاً مُعَصَّبا[3]

ولعل أبا الفرج الأصفهانى يوضح لنا أهمية هذا الدور فيما رواه من أن رجلا وقف على بشار فقال له : (يا بشار قد أفسدت علينا موالينا ، تدعوهم إلى الانتفاء منا . وترغبهم فى الرجوع إلى أصولهم وترك الولاء[4] ) فكأنه كان يمارس عمل المختار فى ثورته أيام بنى أمية التى كانت فى أصلها ثورة موال .

ومن الملاحظ أن بشارا كان يعبر عن الفرس دائما بأنهم بنو الأحرار ، فقد ورد ذلك التعبير فى بيته الذى يقول فيه :

تفاخِرُ يا ابْنَ راعِيَةٍ وراعٍ    بنى الأحرارِ حَسْبُكَ مِنْ خَسار

(١) ديوان بشار ٢ : ٢٩٨ — ٣٠٦ .
(٢) مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب : ٢٣٥ .
(٣) ديوان بشار ١ : ٢٤٦ .
(٤) الأغانى ٣ : ٢٠٣ .

كما مر بنا أيضاً فى قوله :

إنا سراةُ بنى الأحرارِ وَقَّرنَا ... رَكْضُ الجيادِ وَهزُّ المُنْصُلِ البادِى

وهذا التعبير ليس مجرد صفة عابرة ، ولكنه فيما يرى بول كراوس ترجمة حرفية لكلمة (آزاد مرد) وهى التسمية الفارسية للأرستقراطية الإيرانية التى يفتخر بها أنصار الشعوبية[١] .

وللمرزبانى إشارة لطيفة يؤكد فيها شعوبية بشار إذ يقول : لما هجا بشار سيبويه قائلا :

أَسِيبُوهُ يا ابْنَ الفارِسِيَّةِ ما الذى ... تَحَدَّثْتَ مِنْ شَتْمِى وماكُنْتَ تَنْبِذُ

ظن بعض الناس أنه يشتم الفرس ، ولكن الحقيقة أنه كان بالبصرة امرأة زانية يقال لها الفارسية ، وإلى هذا ذهب بشار ، وكان أشد عصبية للفرس من أن يقول ما توهمه الناس[٢] .

وقد أتت بعد مرحلة الفخر بالأمجاد الفارسية وتحقير العرب مرحلة أخرى كانت نتيجة طبيعية لتغلغل الشعوبيين فى أجهزة الدولة ، وفى مختلف ميادين العمل والعلم بها ، كما كانت خطوة جديدة فى سبيل الوصول إلى مأربهم البعيد وهو إقصاء العرب عن الحكم وتولى شئونهم بأنفسهم ، فإذا بنا نجد فى هذه المرحلة شعوبيين يضعون القصص الشنيعة فى شرح الأبيات الشعرية وأمثال العرب ، التى تعتبر عند كل أمة تراثا مقدسا ينبغى الحفاظ عليه واحترامه ، كما فعل أبو عبيدة فى شرح المثل (جبان ما يلوى على الصفير)[٣] ، كما أن الشعوبيين أخذوا يؤلفون الكتب فى مثالب العرب ، وهى كتب شنيعة فى موضوعاتها كما يتضح لنا من كتاب مثالب العرب لابن الكلبى ، فهو يتحدث فيه عن مثالب القبائل فى الجاهلية ، وعمن كان يأكل الربا من العرب ، ويتحدث عن لصوصهم والمخنثين فيهم والأدعياء من قريش واللاطة والمأبونين والبغايا ، ويسمى من أتى به من سفاح الجاهلية ، ويتحدث عن فساد الزواج فى الجاهلية ، وأولاد الزنا الذين شرفوا من العرب ، إلى غير ذلك من السقطات التى جمعها الشعوبيون إن صدقا وإن كذبا . ومن الملاحظ على كتاب

---

(١) انظر : البخلاء بتحقيق طه الحاجرى : ٤٢٨ .
(٢) الموشح : ٢٤٧ .
(٣) انظر : التنبيه على أوهام أبى على فى أماليه : ٧٧ .

ابن الكلبي أنه يقسم كل باب من هذه الأبواب وغيرها قسمين : قسم يتحدث فيه عن قريش بالذات ، والقسم الآخر عن بقية العرب ، ولا يخفى ما فى هذا التقسيم من خبث طوية وطعن صريح[١] . بل لقد بلغ الأمر بالشعوبيين أن أحدهم وهو يونس بن هارون ، كتب كتابا لملك الروم فى مثالب العرب وعيوب الإسلام أيضا[٢]. ويضيف جولد زيهر فى كتابه ( الدراسات المحمدية ) إلى واضعى الكتب ضد العرب سهل بن هرون الذى ألف عددا كبيرا من الكتب أظهر فيها تعصبه ضد العرب وفخره بالعجم ، وكان من متطرفى قومه فى أيامه . وأدبه الغريب الذى اشتهر به إنما وضعه ليسخر به من العرب ، فإنه كتب سلسلة من الرسائل يمدح فيها البخل ، بل كتب كتابا على ما يقال يذم فيه الكرم ، وما ذلك إلا لأن الكرم صفة من صفات العرب[٣] .

ومن هؤلاء أيضا سعيد بن البختكان وقد كتب كتابين : الأول سماه ( انتصاف العجم من العرب ) والثانى ( فضل العجم على العرب وافتخارها ) . كذلك وضع بعض الكتب فى مثالب العرب محمد بن الليث بن الخطيب « ابن ادرياد بن فيروز » الذى كان يرمى بالزندقة[٤] .

أما علان الشعوبى فله كتاب الميدان فى المثالب ( الذى هتك فيه العرب وأظهر مثالبها ) كما يقول ابن النديم . وله من الكتب أيضا ( كتاب المثالب ) ويحتوى على مثالب قريش ومثالب بقية العرب قبيلة قبيلة ، كذلك كان للهيثم بن عدى المتوفى عام ٢٠٧ هـ عدد كبير من الكتب فى مثالب العرب[٥] .

ونجد المحدثين من الشعوبيين يدسون كثيرا من الأحاديث المكذوبة على رسول الله ، وكان رأس هؤلاء أحمد بن بشير الذى يقول عنه الخطيب البغدادى إنه كان رأسا فى الشعوبية يخاصم فيها[٦] .

---

( ١ ) انظر : مثالب العرب لابن الكلبى ( مخطوط ) .

( ٢ ) الأوراق ( أخبار الشعراء ) : ١٠ .

( ٣ ) أنظر : الصراع بين الموالى والعرب : ٤٩ ، الفهرست : ١٢٠ .

( ٤ ) المصدران نفسهما .

( ٥ ) الفهرست : ١٤٧ ، ١٥٣ .

( ٦ ) تاريخ بغداد ٤ : ٤٨ .

ويرى أحمد أمين أن الشعوبيين كانوا ينسبون الشيء إلى غير قائله لإفساد الأدب العربي وإضاعة معالمه[١] . وفي الوقت نفسه نجد أبا عبيدة الشعوبي الخطير يجعل الفضل في تقدم الأدب العربي راجعا إلى الموالي بما ترجموه من آداب آبائهم مثل أبان بن عبد الحميد وخاله الكبير الفضل بن عيسى وولده عبد الصمد[٢] .

ويلاحظ يوهان فك أن سيبويه كان يستشهد بشعر زياد الأعجم وأبي عطاء السندي[٣] ، تعصبا منه فيما يبدو لعجميته . بل لاحظ بعض الدارسين عصبية خفية للموالي في مذهب أبي حنيفة . كما كانت هناك نواح خفية في معظم تآليفهم العادية تكمن فيها عصبيتهم ، فقد لاحظت مثلا أن كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي بالولاء والمتوفى عام ٢٠٣ هـ ، لا يذكر من الروايات والأحاديث إلا ما كان فيه تخفيف عن الموالي .

ومما لا شك فيه أنه كان من بين وسائل الشعوبية لإدراك أهدافها — إلى جانب ما ذكرنا من محاولتها تشويه تاريخ العرب وحياتهم وأدبهم وأنسابهم — محاولة تحطيم الإسلام باعتبار أنه مصدر قوة العرب الحقيقي ، ولهذا رأيناهم يلسون في أحاديث الرسول ، ليس هذا فحسب ، ولكنهم نشروا أنواعا من الزندقة في المجتمع الإسلامي ليجرفوا الدين في تيارها ويقوضوا أركانه . ويقول محمد بديع شريف في ذلك إن المثقفين من الموالي كانوا يكيدون للعرب وللإسلام بترجمتهم كتب الزندقة مما أثر عن ماني ومزدك وغيرهما ، فكانت هذه الترجمات سببا لإيجاد الخلاف بين المسلمين فنشأت الفرق المتعددة[٤] .

وقد بينا من قبل في حديثنا عن الزندقة تلك الصلة الوثيقة التي تربط بينها وبين الشعوبية واتجاهاتها الخطيرة ، والذي نحب أن نبينه في هذا المجال أن العرب في القرن الثاني لم يكونوا غافلين عن تيار الشعوبية ومساربها الخفية ، بل كانوا متنبهين لها كل التنبه ، وكانوا يردون على رسائل الشعوبيين واحتجاجاتهم .

وفي كتاب العرب أو الرد على الشعوبية لابن قتيبة مثال كاف للتدليل على

---

(١) ضحى الإسلام ١ : ٧٧ .

(٢) انظر : مجمع الأمثال للميداني ١ : ٣٦٠ .

(٣) العربية : ٥٢ .

(٤) الصراع بين الموالي والعرب : ٥٣ .

هذه الناحية[١] . وزاد ذلك التنبه فى الأندلس بعد عدة قرون حين كتب ابن غرسية رسالته التى أشرنا إليها فانبرى له كثير من العرب الأندلسيين[٢] . وقد صدق أحمد أمين حين قال إن حركة الشعوبية قد بلغت أوجها لأن الخلفاء العباسيين تعصبوا للإسلام ولم يتعصبوا كثيرا للعربية ، فحاربوا الزندقة ولم يحاربوا فى شدة نزعة العجمية[٣] . فكأنهم بذلك تركوا الأصل واتبعوا الظل ، ولهذا بلغت ما بلغته حركة الشعوبية التى أعتقد أنها حققت أغراضها البعيدة ، حين قامت الدويلات الفارسية على أنقاض المملكة الإسلامية بعد انهيار الحكم العباسى كما سبق أن أشرت .

تلك إذن هى ناحية التجديد فى المدح والشعر السياسى فى القرن الثانى . وقد اقترن هذان الفنان فى ذلك العصر بل قبله أيضا ، كما اقترن بالشعر السياسى جانب من الفخر والهجاء أيضا مثلما استظهرنا من شعر الحزب الشعوبى . وعلى أية حال فإن الشعر السياسى لم يكن من الاتجاهات القوية فى شعر القرن الثانى مثلما كان فى القرن الأول أو فى عصر الدولة الأموية بالذات ، ذلك أن الروح الحزبية التى كانت تؤرث نار العداوة والمنافسة قد خمدت إلى حد كبير بانقضاء أمر الخوارج وهوان أمر الحزب الأموى وضعف العلويين إلى حد كبير . يضاف إلى ذلك ما ذكره طه حسين من أن الحكومة المركزية فى بغداد كانت قوية شديدة البطش . ومن قوة الحكومة وامتدادها نشأ شىء من ضيق الحرية قضى على النزعات الحزبية القديمة وأكره الشعراء على أن يتركوا السياسة لأهل السياسة ، ولكن طه حسين يرى أن فن الشعر السياسى الذى ازدهر أيام الأمويين قد انمحى ولم يخلفه فى الشعر فن جديد[٤] ، وفيما قدمنا رد على هذا القول ، فالشعر السياسى لم يمح ، كما أن الشعر المذهبى الذى تحدثنا عنه من قبل قد حل محله فى القرن الثانى .

وفيما يلى نتناول بالدراسة الجانب المجدد فى فن قديم مناقض للمديح هو فن الهجاء .

---

( ١ ) انظر : رسائل البلغاء : ٣٤٤ وما بعدها .

( ٢ ) انظر رسالة ابن غرسية والردود المختلفة عليها .

( ٣ ) ضحى الإسلام ١ : ٦٥ .

( ٤ ) حديث الأربعاء ٢ : ٢١ .

# الهجاء

من الفنون القديمة التى وجدت فى الشعر العربى منذ العصر الجاهلى فن الهجاء، ووجوده أمر طبيعى مع وجود المديح ، فحيثما وجد أناس يستحقون المديح ، وجد آخرون يستحقون الهجاء . وقد تطور هذا الفن تطورا كبيرا منذ الجاهلية حتى القرن الثانى لتغير الأسباب الدافعة إليه ، وتطور الذوق العام من عصر لعصر . فما يراه عصر هجاء موجعا قد يمر به عصر آخر دون أن يأبه بما فيه . فأبو عمرو بن العلاء يرى أن خير الهجاء (ما تنشده العذراء فى خدرها فلا يقبح بمثلها[١]) . وهذا المفهوم لابد أن صاحبه قد تمثله من دراسته لشعر الهجاء فى العصر الجاهلى الذى يمثل له ابن رشيق بقول أوس :

إذا ناقَةٌ شُدَّتْ بِرَحْلٍ ونُمْرُقٍ　　　إلى حَيِّكُمْ بَعْدى فَضَلَّ ضَلالُها[٢]

بل إن علماء الشعر يرون أن أبيات النابغة الذبيانى التى هجا بها عامر بن الطفيل تعد نموذجا لفن الهجاء فى الجاهلية وهى التى يقول فيها :

فإنْ يَكُ عامِرٌ قد قال جَهْلاً　　　فإنَّ مَطِيَّةَ الجَهْلِ الشَّبابُ
فكُنْ كأَبيكَ أو كأبى براءٍ　　　تُصادفْكَ الحُكَومةُ والصَّوابُ
فلا يَذْهَبْ بِلُبِّكَ طائِشــاتٌ　　　مِنَ الخُيَلاءِ ليس لَهُنَّ بابُ
فإنَّك سوفَ تَحْلُمُ أو تناهَى　　　إذا ما شِبْتَ أو شابَ الغُرابُ[٣]

مع أن هذه الأبيات لا تتضمن إلا عتابا رقيقا أرق من النسيم إذا ما قيس بشعر الهجاء عند جرير والفرزدق ، ويعتبر هدهدة وتلطفا إذا قارناه بالهجاء فى القرن الثانى كما سنبينه فيما بعد .

وبعد ظهور الإسلام اعتبر فن الهجاء إثما كبيرا لا يجوز أن يجرى به لسان شاعر ، ويروى عن رسول الله عليه السلام أنه قال : (من قال فى الإسلام هجاء

(١) العمدة ٢ : ١٣٨ .　　(٢) المصدر نفسه .
(٣) العمدة ٢ : ١٣٩ .

مقذعاً فلسانه هدر)[١] . وقد فسر عمر بن الخطاب رضى الله عنه معنى الهجاء المقذع حين أطلق الحطيئة من سجنه بسبب هجائه للزبرقان بن بدر فقال له : إياك والهجاء المقذع . قال : وما المقذع يا أمير المؤمنين ؟ قال : المقذع أن تقول هؤلاء أفضل من هؤلاء وأشرف وتبنى شعراً على مدح لقوم وذم لمن تعاديهم[٢] . فتفسير الإقذاع هنا تفسير أخلاقى بمعنى أنه الذى يوقع العداوة والبغضاء بين قوم وقوم أو بين الممدوحين والمذمومين .

ويقول ابن رشيق إن جميع الشعراء يرون قِصَر الهجاء أجود ولكن جريراً كان يرى تقصير المديح وإطالة الهجاء ، وهذه المخالفة إنما تصور لنا فرقاً فنياً دقيقاً بين قصائد الهجاء وبين النقائض التى كان جرير يخوض معركتها مع الفرزدق والأخطل ويقول شوقى ضيف فى تطور الهجاء الجاهلى إلى نقائض : ( العرب قبل عصر بنى أمية لم يعرفوا هجاء منظماً يستمر يوميا استمراراً متصلا على نحو ما يستمر فى عصرنا إخراج الصحف اليومية ، إنما عرفوا هجاء متقطعا يظهر من حين إلى حين تبعا لنشوب حروب وأيام بينهم . فلما جاء العصر الأموى واستقرت القبائل فى مدينتى البصرة والكوفة وعادت العصبيات جذعة ، رأينا هذه القبائل تجتمع وتحتشد فى المربد وفى الكناسة حول الشعراء ، يستمعون منهم إلى ما ينشدونه فى الهجاء ، وكأنهم وجدوا فى ذلك لهواً لهم وتسلية ، حينئذ يتحول فن الهجاء من فن وقتى متقطع إلى فن دائم مستمر يحترفه الشاعر )[٣] . فالنقائض إذن عبارة عن هجاء دائم مستمر ، وعبارة عن احتراف لفن الهجاء ، ولهذا لم يكن يراد بها الجد كما كان شأن الهجاء فى الجاهلية ، ولكن يراد بها اللهو والإضحاك . والنقائض بعد هذا كله مناظرات أدبية أوجدتها ظروف عقلية واجتماعية فى العصر الأموى أكثر من كونها أهاجى بالمعنى القديم المعروف فى الجاهلية[٤] . ومع ذلك كان النزاع القبلى مادة رئيسية فى فن النقائض ، ذلك الفن الذى أخذ يتضاءل شأنه بعد انتهاء جيل الفرزدق وجرير والأخطل حتى لم تعد له فى القرن الثانى قائمة ، إلا من بقية ضئيلة فى أول هذا القرن لم توجد فيها

(١) العمدة ٢ : ١٣٨ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) التطور والتجديد فى الشعر الأموى : ١٧٨ ، ١٧٩ .

(٤) انظر : المصدر نفسه : ٢٠٤ وما بعدها .

العناصر الفنية للنقائض التى كانت مستعرة بين هؤلاء الشعراء الثلاثة ، وتتمثل لنا هذه البقية فى النقائض التى كانت بين ابن ميادة والحكم الخضرى[١] ، بل لقد اقتصرت هذه النقائض فيما بعد على نزاع قبلى محض فارتدت بذلك إلى فن النقائض البدائى الذى كان موجوداً فى الجاهلية ، ومن ذلك مثلا ما قاله الوليد بن يزيد فى توبيخ أهل اليمن لتركهم نصرة خالد بن عبد الله القسرى حين قتله :

أَلم تَهْتَجْ فَتَذْكرهُ الوِصالاَ ... وَحَبْلاً كانَ مُتَّصِلاً فَزالا
بلى فالدَّمْعُ مِنْكَ له سِجامٌ ... كماءِ المُزْنِ يَنْسِجلُ انسجالا
فَدَعْ عنكَ ادِّكارَك آلَ سُعدى ... فنحنُ الأَكثرُون حَصى ومالا
ونحنُ المالِكونَ النّاسَ قَسْرًا ... نَسومُهُم المَذَلَّةَ والنَّكالا
وهذا خالِدٌ فينا أَسيرًا ... أَلا مَنَعوهُ إن كانوا رِجالا
عَظيمُهُم وسيِّدهُم قديماً ... جعلنا المُخزِياتِ لهُ ظِلالا
فلو كانت قبائلُ ذاتَ عِزٍّ ... لما ذهبتْ صنائِعُهُ ضَلالا
ولا تركُوه مَسلوبا أَسيرًا ... يعالِجُ مِنْ سَلاسِلِنا الثِّقالا

فقال عمران بن هلباء يجيبه :

قِفِى صَدْرَ المَطِيَّةِ يا حُلالا ... وجُذِّى حَبْلَ مَن قَطَعَ الوِصالا
أَلم يَحْزُنْكِ أَنَّ ذوى يَمانٍ ... يَرى مَن حاز قِيلَهمُ حلالا
لئن عَيَّرتُمُونا ما فَعَلْنا ... لقد قُلْتُمْ وجدِّكمُ مقالا
سنبكى خالِدًا بِمُهَنَّداتٍ ... ولا تَذْهَبْ صنائِعُهُ ضَلالا
أَلم يَكُ خالِدٌ غَيْثَ اليَتامى ... إذا حضرُوا وكنتَ لهمْ هُزالا
ستلقى إن بقيتَ مُسَوَّماتٍ ... عوابِسَ لا يُزايلْن الجِلالا[٢]

انتهى إذن فن النقائض فى القرن الثانى أو أوشك على الزوال بانتهاء الدوافع

---

(١) انظر : الأغانى ٢ : ٢٩٨ — ٣٠١ .
(٢) تاريخ الطبرى ٩ : ٤ .

الاجتماعية والعقلية التى كانت تدعو إليه ، ولكن تطور فن الهجاء واتخذ وجهات جديدة كانت وراءها عوامل اجتماعية وثقافية مؤثرة فى أدب القرن الثانى كله ، وقد سبق لنا أن بيناها فى الباب الأول من هذا البحث .

ولعل أول ما نلحظه فى شعر الهجاء فى القرن الثانى اقتصاره على المقطعات القصيرة التى قد لا تتجاوز البيتين . وبذلك انتصرت الفكرة القديمة التى عارضها جرير ، وأصبحت حقيقة واقعة فى القرن الثانى ، لأن طبيعة الحياة ، بالإضافة إلى عوامل أخرى كثيرة سبق أن ذكرناها ، دعت إلى عدم الإطالة فى القصائد عموما ، فى حين أن الهجاء كان يستلزم ذلك ضرورة ليبلغ الشاعر بأبياته القليلة التى يركز فيها معانى محددة مايرجوه من سرعة إيلام المهجو ، وما يتمناه من سرعة انتشار هذه الأبيات بين جماهير الناس . ولهذا نجد فن الهجاء فى القرن الثانى لا يندمج فى قصيدة مطولة مع فنون أخرى كالفخر أو المدح أو ما أشبه ، مثلما كان الأمر فى الجاهلية ، فتصل بذلك معانيه طريقها إلى المهجو وإلى جماهير الناس ، وإنما يصبح فناً مستقلا يقصد الشاعر إليه قصداً ويخصص له مقطوعة بعينها لا يشرك معه فيها غرضا آخر من أغراض الشعر . وبهذه المناسبة نرد على ما ذكره محمد الطاهر بن عاشور من أن بشاراً ابتكر شيئاً جديداً فى فن الهجاء إذ افتتحه بالنسيب مع أن العرب كانوا يفتتحون المديح فحسب بالنسيب[1] . ونحن لا نعتبر هذا تجديداً على الإطلاق – إن صح – بل هو امتداد للقديم لأن القصيدة العربية لم يكن فيها أى تخصص بالنسبة للأغراض الشعرية ، والهجاء فى القديم ربما جاء فى قصيدة مدح افتتحها صاحبها بالنسيب ، ونجد هذا بالفعل فى قصيدة الأعشى التى يهجو فيها الحارث بن وعلة وأولها :

تَصَابَيْتَ أَمْ بَانَتْ بِعَقْلِكَ زَيْنَبُ وقدذَهَبَ الوُدُّ الذى كانَ يُذْهِبُ

فلا مجال إذن لنسبة ابتكار شىء جديد إلى بشار فى هذا الموضوع .

ومن التطورات الجديدة التى نلاحظها أيضا على فن الهجاء فى القرن الثانى ميله إلى الشعبية فى معانيه وفى أسلوبه ، وهذه النقطة ترتبط بالناحية الأولى ، لأن صوغ الهجاء فى قالب شعبى يجعل معانيه قريبة من نفوس الجماهير مما يكفل له انتشاراً

(١) انظر : مقدمة ديوان بشار : ٤٢ .

واسعا ، ولهذا كان بشار يخشى هجاء أبى الشمقمق له بهذا الأسلوب الشعبي الذى يمتاز به هجاء هذا الشاعر بالفعل مثل قوله :

هَلِّلينَــهْ هَلِّلينــهْ طعن قَثّاة لِتِينَــهْ
إنَّ بَشَّارَ بْن بُرْدٍ تَيْسٌ أعمى فى سَفينَهْ (١)

وهذا الاقتراب من الشعبية كان يقترن بالميل إلى الهزل والمرح والترفيه ، لأن هذه العناصر جزء لا يتجزأ من الطبيعة الشعبية فى كل زمان وفى كل بيئة ، ولعل أصدق مثال لذلك قصيدة أبان اللاحقى فى هجاء جار له اسمه محمد بن خالد تزوج من عمارة بنت عبد الوهاب الثقفى طمعاً فى مالها ، فقال أبان :

لمـــا رأيتُ البزَّ والشَّارَةْ والفَرْشَ قد ضاقتْ بِهِ الحارَةْ
واللوزَ والسُّكَّر يُرمى بِهِ مِن فَوْق ذى الدار وذى الدَّارَةْ
وأحضَرُوا المُلْهينَ لم يَتْركوا طَبْلاً ولا صاحِبَ زُمَّـــارَةْ
قلت : لماذا ؟ قِيلَ : أعجوبةٌ محمـــد زُوِّجَ عمّـــارَةْ
لا عمر اللهُ بِها بَيْتَه ولا رأتْهُ مُدْرِكاً ثارَةْ
ماذا رأت فيه ماذا رَجَتْ وهى من النِّسوان مُخْتـــارَةْ
أسْوَدُ كالسفّودِ يُنْسى لدى التنُّورِ أو مِحراك قَيّـــارَةْ
يُجرى على أولادِه خَمْسَةً أرغفِةً كالرِّيش طَيّـــارَةْ
وأهلُه فى الأرْض من خَوْفِهِ إن أفرطوا فى الأكل سَيَّـــارَةْ
وَيْحَكِ فِرِّى واعصِى ذاكَ بِى فهـــذه أخْتُكِ فَـــرّارَةْ
إذا غفا باللَّيْلِ فاستيقظى ثم اطفرى إنَّكِ طَفّـــارَةْ (٢)

ويتضح لنا من هذه القصيدة بساطة التعبير وسهولة الألفاظ واختيارها من لغة الحياة اليومية ، كما يتضح لنا منها ومن غيرها من شعر الهجاء فى القرن الثانى ، تطور هذا الفن باتجاهه ناحية شخصية فى الغالب وتناوله للفرد كفرد فى مجتمع ، لا شأن

---

(١) الأغانى ٣ : ١٩٥ .
(٢) الأوراق (أخبار الشعراء) : ٢٤ .

لقبيلته وقومه به على الإطلاق ، مثلما كان الحال فى شعر الهجاء القديم حتى فى القرن الأول ، حيث كان الشاعر ينظر إلى نسب المهجو ومخازى قبيلته كأساس لهجائه ، ولا ريب أن هذا التغير كان نتيجة للتحضر الذى بلغه المجتمع واكتمال الشخصية الاجتماعية لأفراده واستقلالها إلى حد كبير عن القبيلة وعلاقتها المختلفة .

أما معانى الهجاء نفسها فقد دخلها التغير أيضا بسبب تطور المجتمع ، فبعد أن كانت فى الهجاء القديم مجرد نفى للفضائل الأربع ومشتقاتها التى تحدثنا عنها فى شعر المديح اتجه بها الشعراء وجهات جديدة تبعا لتعدد أنواع الهجاء ودوافعه . فنى هذا العصر اتسع نطاق الهجاء السياسى والمذهبى بصورة لم يعرفها القرن الأول ، مع أن الشعر السياسى بصفة عامة كان مزدهراً فيه ؛ فبعد أن كنا نسمع فى القرن الأول أبياتاً متفرقة فى هجاء الخلفاء مثل قول ابن عرادة فى يزيد بن معاوية :

أَبنى أُميَّة إنَّ آخِر ملككم    جَسَدٌ بِحُوَّارين ثَمَّ مُقيمُ
طرقت منيَّتُهُ وعند وِسادِهِ    كوبٌ وزِقٌّ راعِفٌ مَرثومُ
ومُرِنَّة تبكى على نَشْوانَهِ    بالصَّنْجِ تقعُد تارةً وتَقومُ[1]

أصبحنا نجد أن هذا النوع من الهجاء قد انتشر فى القرن الثانى انتشاراً واسعاً وأصبح لوناً ثابتا من ألوان الهجاء ، وكان الكميت فى أول هذا القرن عنيفاً فى هجائه للأمويين هجاء سياسياً ومذهبياً فى آن واحد . ومما قاله فيهم :

وهل أُمَّةٌ مستيقظونَ لِرُشْدِهِمْ    فيكشفُ عَنْهُ النَّعسةَ المتزمِّلُ
فقد طال هذا النَّوْمُ واستخرج الكرى    مساويَهُمْ لو أنَّ ذا المَيْلَ يُعْدَلُ
وعُطِّلتِ الأَحكامُ حتّى كأنَّنــا    على مِلَّةٍ غير التى نتنحَّلُ
أَأَهلُ كِتابٍ نحنُ فيهِ وأَنتمُ    على الحَقِّ نَقْضى بالكتابِ ونَعْدِلُ
فكيف ومنْ أَنَّى وإذ نحنُ خلفة    فريقانِ شَتَّى تَسمنُونَ ونُهْزلُ
فتلك ملوكُ السُّوء قد طال مُلْكُهُمْ    فَحتّام حَتّامَ العَناءُ المُطَوَّلُ[2]

والخليفة الوليد بن يزيد تعرض لهجاء شديد من الشعراء الذين يعبرون عما فى

(١) تاريخ الطبرى ٧ : ٤٣ .
(٢) الهاشميات : ١١١ وما بعدها .

نفوس الرعية ، بسبب ما كان يرتكبه من موبقات ، ولتركه شئون الحكم وانغماسه فى البطالة واللهو ، يقول فيه حمزة بن بيض :

يا وليدَ الخَنا تركْتَ الطَّريقا   واضِحاً وارْتكَبْتَ فَجًّا عَميقـا
وتمـاديْتَ واعْتَديْتَ وأسْرفْـ   ـتَ وأغْوَيْتَ وانْبعَثْتَ فُسوقا
أبدًا هاتِ ثمَّ هاتِ وهاتى   ثم هاتى حتى تَخِرَّ صَعيقا
أنتَ سكرانُ ما تفيقُ فما تَرْتُقُ فَتْقًـا وقد فَتَقْتَ فُتوقـا[1]

ثم جاء الأمين بعد ذلك بفساده ولهوه وغيه فاستهدف لهجاء الشعراء حيا وميتا ، وكانوا فى ذلك معبرين عن روح الشعب الذى ضج من حكم الأمين وأباطيله ، وكثيرا ما أغفلت كتب الأدب أسماء هؤلاء الشعراء الذين هجوا الأمين ، إما لأنهم أفراد عاديون من أبناء الشعب كانوا يعبرون بصدق عما فى نفوسهم ، وإما أنهم كانوا شعراء معروفين ولكنهم أخفوا أسماءهم خشية بطش هذا الخليفة الفاسد .

ومن هذه القصائد القوية المعبرة عن روح الشعب فى معانيها وألفاظها وأسلوبها ، ما قاله أحد الشعراء المجهولين — بمناسبة مبايعة الأمين لابنه موسى — فى هجاء الأمين وبطانته :

أضاعَ الخِلافَةَ غِشُّ الوَزيرِ   وفِسْقُ الإمامِ وجَهْلُ المُشيرِ
ففضلٌ وزيرٌ وبَكْرٌ مُشيرٌ   يُريدان ما فيهِ حَتْفُ الأميرِ
وما ذاك إلا طَريقٌ غَـرورٌ   وَشرُّ المَسالكِ طُرْقُ الغَرورِ
لواط الخليفـةِ أعجوبَةٌ   وأعجبُ مِنْهُ خَلاقُ الوَزيرِ
فلو يستعينانِ هـذا بذاك   لكانا بِعرْضَةِ أمر سَتيرِ
وأعجُب مِنْ ذا وذا أنَّنـا   نُبايعُ للطِّفْلِ فينا الصَّغيرِ
ومنْ ليس يُحْسِنُ غَسْلَ اسْتِهِ   ولم يَخْلُ مَتْنُهُ مِنْ حِجْرِ ظِيرِ[2]

وكثيرا ما هجا هؤلاء الشعراء المجهولون الأمين بسبب شذوذه وإقباله على الغلمان دون النساء ، وفى ذلك المعنى يقول بعضهم :

---

(١) الكامل لابن الأثير ٥ : ١١٣ .   (٢) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٤٣ .

أَلا يا مُزْمِنَ المَثْوى بِطُـوسٍ   عَزِيبًا مـا يُفادى بالنُّفوسِ [1]
لقد أبقيتَ للخِصيانِ بَعْلاً   تحمَّل مِنْهُم شُؤْم البَسوسِ
لهم مِنْ عُمْرِهِ شَطْرٌ وشطرٌ   يعاقِرُ فيه شُرْبَ الخَنْدَرِيسِ
وما للغانياتِ لديهِ حَظٌّ   سوى التَقْطيبِ بالوَجْهِ العَبُوسِ
إذا كان الرئيسُ كذا سَقيماً   فكيفَ صَلاحُنا بعدَ الرَّئيسِ [2]

ولما قتل الأمين حاول بعض أنصاره أن يخلعوا عليه ثوباً أسطورياً مستعارا من مذاهب الشيعة فاعتبروه إماماً وانتظروا رجعته لأنه – فى رأيهم – لم يقتل بل اختفى فى مكان أمين سيعود منه فى فرصة ملائمة ليعيد الحق إلى نصابه ، عند ذلك قال أحد شعراء بغداد المجهولين :

لم نَبكيكَ لماذا للطَّرِبْ   يا أبا موسى وتَرويجِ اللعبْ
ولتَرْكِ الخمسِ فى أوقاتِها   حرصا مِنْك على ماءِ العِنَبْ
وشَنيفٌ أنا لا أبكى لهُ   وعلى كوثَر لا أخشى العَطبْ [3]
لم تكن تعرفُ ما حدّ الرِّضا   لا ولا تعرفُ ما حدّ الغَضَبْ
لم تكن تصلحُ للمُلك ولمْ   تُعْطِكَ الطّاعةَ بالمُلك العَرَبْ

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

زعموا أنكَ حَيٌّ حاشِرٌ   كلُّ مَنْ قد قال هذا قد كَذبْ
ليت من قد قالَه فى وحدة   مِنْ جَميعٍ ذاهبٍ حيثُ ذَهَبْ
أوجب اللهُ علينا قَتْلَهُ   فإذا ما أوجبَ الأمر وَجَبْ [4]

ونجد من الهجاء المذهبى قدراً كبيراً قيل بعد مقتل زيد بن على عام ١٢١ هجرية ، فالطبرى يروى أن شاعراً من صنائع الأمويين أقبل على زيد وهو مصلوب وقال :

---

(١) يقصد هارون الرشيد وقد دفن بطوس .   (٢) تاريخ الطبرى ١٠ : ٢١٥ .
(٣) شنيف وكوثر من الغلمان الذين اتهم بهم الأمين .   (٤) تاريخ الطبرى ١٠ : ٢٠٩ .

ألا يا ناقِضَ المِيثاقِ أَبْشِرْ بالذى ساكا
نقضتَ العَهْدَ والميثاقَ قِدْ ما كان قُدْماكا
لقد أخلفَ إبليسُ الذى قد كان مَنّاكا

فرد عليه شاعر الشيعة قائلا :

ألا يا شاعر السوء لقد أصبحت أفّاكا
أتهجو ابنَ رسول الله تُرضى من تَوَلاّكا
ألا صَبَّحك الله بخزْيٍ ثم مسّاكا
ويوم الحشر لا شكّ بأنّ النار مَثواكا (١)

وهذه الأبيات التى قدمناها كأمثلة للهجاء السياسى والمذهبى تنبهنا إلى ظاهرة جديدة فى هجاء القرن الثانى ، وهى اهتمام الشعراء بتركيز هجائهم على الانحراف الدينى عند المهجو وشذوذه بل زندقته أحيانا ، ولا شك أن انتشار المجون والزندقة وأنواع الشذوذ المختلفة والإباحة فى هذا القرن ، كل ذلك كان يغرى الشعراء بتضمين أهاجيهم مثل هذه الاتهامات الخطيرة ، وعلى الأخص الزندقة ، إذ كان الخلفاء يعاقبون صاحبها بالقتل متى ثبتت عليه تهمتها . وقد رأينا من قبل كيف هجا أبو نواس والمعذل بن غيلان أبان بن عبد الحميد اللاحقى واتهماه بالزندقة . وكذلك هجا أبو نواس النظام بالزندقة وشرب الخمر والشذوذ وذلك فى قوله :

قولا لإبراهيمَ قَوْلاً هَتْرا غلبتنى زَنْدَقَةً وكُفْرا
إن قلتُ ما تشربُ قال خَمْرا أو قلتُ ما تنكحُ قال دُبْرا
أو قلتُ ما تتركُ قال بَرّا أو قلتُ ما ترهَبُ قال بَحْرا (٢)

كما أن بشارا وحماد عجرد قد تبادلا الهجاء وهتك كل صاحبه بالزندقة وأظهرها عليه كما يقول الأصفهانى (٣) . وقد ذكرنا من قبل أبيات بشار التى يتهم فيها حماداً بالثنوية :

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ٢٧٦ .
(٢) ديوان أبى نواس : ١٤٦ .
(٣) الأغانى ١٣ : ٨٢ .

ابنَ نِهْيَ رأسى علىَّ ثقيلُ ... واحتمالُ الرءوس خَطْبٌ جَليلُ
ادْعُ غيرى إلى عبــادةِ الاثنـ ... ـين فإنى بواحد مَشْغــولُ
يا ابنَ نهيِ برئتُ مِنْكَ إلى اللهِ جِهاراً وذاك مِنّى قليــلُ

وكان يهجوه أيضا بكل الموبقات من قيادته على زوجته، إلى إلحاده وفسقه، يقول فيه :

ما ذاك يا عجردُ بيتُ الخَمّــار
رفيق فُسّاقٍ ومــأوى دُعّــار
عارٍ مِنَ الدِّينِ وليس بالعارِ [1]

وعندما بويع إبراهيم بن المهدى بالخلافة أيام الفتنة بين الأمين والمأمون هجاه دعبل بقريب من معانى بشار ، وإن كان قد وضعها فى أسلوب ساخر بل شديد السخرية فقال :

يا معشرَ الأعراب لا تقنطوا ... خُذوا عطاياكم ولا تسخطوا
فسوف يعطيكم حُنَيْنِيَّــةً ... يلتذُّهــا الأمردُ والأشْمَــطُ
والمَعْبَــديّات لِقُوّادِكُمْ ... لا تدخل الكيسَ ولا تُرْبَطُ
وهكـذا يرزق أصحــابه ... خليفَــةٌ مصحفُــهُ البَرْبَطُ [2]

وإلى جانب الاتهام بالزندقة فى الهجاء كان الاتهام بالخنا والفجور والخنث أحيانا ، وقد اشتهر بهذا اللون حماد عجرد وبشار بالذات ، ومما قاله حماد عجرد تلك الأبيات التى هجا بها نافع بن عون سيد حبيبته « جوهر » قائلا :

يا نافع ابْنَ الفاجِرَهْ ... يا سيِّدَ المُواجــرهْ
يا خِلْفَ كُلِّ داعِــرٍ ... وزوج كلِّ عــاهِرَهْ
تِجــارةٌ أحــدثتَهــا ... فى الكَشْحِ غير بائِرهْ

---

(١) ديوان بشار ٣ : ٢٤٢ .
(٢) الورقة : ٢١ .

لـو دخلتْ عَفِيفَـةٌ بيتَكَ صارت فاجـرهْ
حتّى متى ترتع فى م الخُسران ياابنَ الخاسرهْ (١)

أما بشار فنمثل له فى هذا اللون من الهجاء بأبيات قالها مخاطباً فيها أحد جيران حماد عجرد بمناسبة وفاة أم حماد :

أبا حامِدٍ إنْ كنتَ تَزْنِى فأبعدِ وَيلكٌ حِرًا وَلَّتْ بِهِ أمٌّ عَجْرَدِ
حراً كان للعُزّابِ سَهْلا ولم يكن أبيًا على ذى الزوجة المُتَوَدِّدِ
أُصيبَ زُناةُ القَوم لما توجهتْ بِهِ أمُّ حمّادٍ إلى مَضْجع الرَّدِى
لقد كان للأدنى وللجار والعِدا وللقاصِدِ المُعْتَلِّ والمُـتردِّدِ (٢)

أما الهجاء بالخنث فلدينا منه أبيات لإسحق بن سماعة المطيعى يهجو فيها سليمان بن المنصور والى الرقة من قبل الرشيد فيقول :

أما ترى الرقة البيضاء شاغِرَةً إلا شراذم شُذّاذًا وخصيانا
ماترتجى بعد هذا اليوم لاظفرت كَفّاك إن لم تنلها مِنْ سليمانا
لاعيبَ بالمَرْءِ إلا أنَّهُ رجلٌ يَحكى الخرائِدَ تأنيثاً وتليانا (٣)

ويرى محمد جابر عبد العال أن الهجاء بالزندقة والفجور وما إلى ذلك لم يكن شيئاً طبيعياً دعت إليه طبيعة العصر وما كان فيه من إباحة وتهتك وتيارات مجون وزندقة كما أشرنا من قبل ، ولكنه كان نتيجة إيمان بمذهب معين ، فهؤلاء الشعراء الهجاءون فى رأيه استمعوا فى الكوفة إلى قوم من الرافضة عرفوا بالسبابين ، كانوا ينهشون أعراض الصحابة ، فراقهم مذهبهم ورأوهم مثلا يحتذى فى هجاء الإنسان لخصمه ، فجعلوا السب والشتم والنيل من الأعراض هدفهم فى الهجاء ، وتحطم فى شعرهم كل قيد فرضه الإسلام ، ولم تقف أمامهم أية عقبة تحول بينهم وبين الشتم والسب والطعن واختلاق الأكاذيب التى تصور الخصم للمجتمع على أنه سليل

(١) الأغانى ١٣ : ٣٤٤ .
(٢) الأغانى ١٣ : ٣٤٧ .
(٣) الأوراق (أشعار أولاد الخلفاء) : ١٥

الدعارة أو مقصد للذة الآثمة تبتغى فيه أو فى بيته . ويرى الكاتب أيضا أن الشعراء المجان الذين كان يصدر عنهم هذا النوع من الهجاء كانوا أحد رجلين : رجل مسكر وعربد فهجا صاحبه ، ولكن هذا الهجاء لا يقضى على إخائهما ، والآخر يهجو لأنه تحلل من القيود الاخلاقية التى فرضها الإسلام ، بل لعله يريد بهجائه أن يتحدى هذه القيود كحماد عجرد وبشار . فهذه الطائفة اتخذت الهجاء وسيلة لرغبات نفسية (١) .

وأنا أرى أن الكاتب قد أسرف على نفسه وعلى البحث العلمى ، فالمجان والزنادقة والروافض أنفسهم كان لديهم مجال الشعر المذهبى فسيحاً ليقولوا فيه ما يشاءون — وقد قالوا بالفعل كما سبق أن رأينا — أما إن مذاهبهم الخفية تحركهم لاصطناع هجاء فرد من الأفراد ، فهذا ما لا أعتقده على الإطلاق ، إذ لا يوجد ما يبرره .

ومن المعانى التى اتجه إليها الهجاء فى القرن الثانى أيضا السخرية بالأدعياء الذين ينتسبون إلى أصل عربى وما هم بعرب ، ومن ذلك قول بشار فى أبى عمرو بن العلاء — وكان يغمز فى نسبه :

ارفقْ بِعَمْرٍو إذا حَرَّكْتَ نِسْبَتَهُ ... فإنَّهُ عربىٌّ مِنْ قــواريرِ (٢)

وكذلك قول أبى نواس فى الهيثم بن عدى :

الحمدُ للهِ هذا أعجبُ العَجَبِ ... الهَيْثَمُ بنُ عَدِىٍّ صارَ فى العَرَبِ

كأنَّنى بِكَ فَوْقَ الجِسْرِ مُنْتَصباً ... على جَوادٍ قريبٍ منكَ فى الحَسَبِ

للهِ أنتَ فما قُرْبَى تَهُمُّ بِهـا ... إلا اجتليتَ لها الأنسابَ مِنْ كَثَبِ

فلا تزالُ أخا حِلٍّ ومُـرْتَحلٍ ... إلى الموالى وأحياناً إلى العَرَبِ (٣) .

ومن الطبيعى أن اتجاه الهجاء إلى هذه الناحية كان نتيجة لوجود مشكلة اجتماعية بالفعل وهى محاولة الموالى الانتساب إلى قبائل عربية . ولكن ربما كان المهجو صحيح النسب ومع ذلك فهاجيه يريد أن يشتفى منه بالتشكيك فى نسبه ،

(١) حركات الشيعة المتطرفين : ١١٢ وما بعدها .
(٢) الأغانى ٣ : ١٩٠ .
(٣) ديوان أبى نواس : ١٤٠ .

ولا ندرى على أى السبيلين هجا حاجب الفيل اليشكرى ثابت قطنة بقوله :

تُقضَى الامورُ وبكرٌ غيرُ شاهدِها بين المجاذيف والسكان مَشْغولُ
ما يعرف النَّاسُ مِنهُ غَيْرَ قُطْنَتِهِ وما سواها مِنَ الآباءِ مَجْهولُ (١)

وطبيعة اختلاط النسب بين العرب والعجم كانت تقترن بمشكلة أخرى هى مشكلة فساد الألسنة ولكنتها ، وتطرق اللحن إليها حتى بين العرب أنفسهم ، ولهذا كانت هذه الناحية مادة أخرى للهجاء فى القرن الثانى . ومما يرويه الطبرى فى هذا الصدد أن خالد بن عبد الله القسرى قال مرة وهو على المنبر : أطعمونى ماء . فاستنكر هذا الخطأ ابن نوفل الشاعر وهجاه متهما إياه أيضا بادعاء نسبه قائلا :

أخالِد لاجزاكَ اللهُ خَيْرًا وأيْرٌ فى حِرامِّكَ مِنْ أميرِ
تَمَنّىَ الفَخْرَ فى قَيْسٍ وقَسْرٍ كأَنَّكَ مِنْ سراةِ بنى جَريرِ
وأُمُّكَ عِلْجَةٌ وأبوكَ وَغْـدٌ وما الأَذنابُ عدلا للصُّدورِ
جريرٌ من ذوى يَمَنٍ أصيـلٍ كريمِ الأَصْلِ ذى خَطرٍ كبيرِ
وأنت زعمتَ أنَّك مِنْ يَزيدٍ وقد دُوحِقْتُمُ دَحْقَ العبورِ
وكنت لدى المُغيرة عَبْدَ سُوءٍ تَبُولُ من المَخافة للزَّئيرِ
وقلتَ لِما أصابَكَ أطعمونى شَراباً ثم بُلْتَ على السَّريرِ . (٢)

ومن الاتجاهات الجديدة فى الهجاء التى ظهرت فى القرن الثانى هجاء المدن وهو يقابل ما ذكرناه من قبل فى مدحها ، والأمثلة على هذا النوع من الهجاء كثيرة نقدم منها هجاء أبى نواس للبصرة — مع أنه نشأ فيها — وهجاء ابن أبى الزوائد لبغداد ، يقول أبو نواس :

أيا مَنْ كنتُ بالبَصرةِ م أصفى لهم وُدا
ومَن كانوا مـوالىَّ ومَن كنتُ لهم عَبْـدا

---

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ١٨٥ .
(٢) تاريخ الطبرى ٨ : ٢٤١ .

ومَنْ قد كنت أرعـاهُ وإن مَلَّ وإنْ صَدا
شربنـا مـاء بَغْداد فأنسـاناكمُ جـدَّا
تبدَّلنـا بهـا حُوَّرا لألحـانِ الغِنـا إدا
وأبهى مِنكمُ شَكْـلاً وأحْـلى مِنْكمُ قَـدا
فـلا تَرْعوا لنا عَهْـدًا فما نَرْعى لكمْ عَهْدا
ولما لم يَكُنْ بُـدٌّ وجَـدْنا مِنكمُ بُـدَّا [١]

أما ابن أبى الزوائد الذى كان من شعراء المدينة فقد هجا بغداد حين زارها أيام المهدى قائلا :

يا ابنَ يَحْيى ماذا بدالكَ ماذا أَمُقامٌ أم قد عَزِمْتَ الخِياذا
فالبراغيثُ قد تَثَوَّرَ منها سامِرٌ مانَلُوذُ مِنْهُ مَـلاذا
فَتَحُكَ الجُلودَ طَوْرًا فَتَدْمَى ونَحُكُّ الصُّدورَ والأفخاذا
فسقى اللهُ طيبَةَ الوَبْلَ سَحًّا وسَقَى الكَرْخَ والصَّراة الرَّذاذا
بلدةٌ لا ترى بها العين يَوْماً شارِباً للنبيذِ أو نَبّـاذا
أو فَتًى ماجِناً يرى اللَّهْو والبا طِلَ مَجْدًا أو صاحِباً لَـوَّاذا [٢]

وكان من الطبيعى أن يتأثر الهجاء فى بعض معانيه وصوره بثقافة العصر نفسه . وقد استخدمالشعراء هذه الناحية استخداماً بارعاً بلغوا فيهحدًّا من الطرافة ، من ذلك ما هجا به حماد عجرد أحد أصحابه مستخدما مصطلحات من النحو والعروض فقال :

لقد كانَ فى عَيْنَيْكَ يا حفْصُ شاغِلٌ وأنت كثَيْلِ العَوْد عما تَتَبَّعُ [٣]
تَتَبَّعُ لَحْناً فى كلام مُرَقَّش ووجهُكَ مَبْنىٌّ على اللَّحْنِ أجْمَعُ

---

(١) ديوان أبى نواس : ١٣٧ .
(٢) الأغانى ١٤ : ١٢٦ .
(٣) الثيل : قضيب البعير والعود : الجمل العجوز .

فأذناكَ إقواءٌ وأنفُكَ مُكْفَـأُ   وعَيْناكَ إيطاءٌ فأنت المُرَقَّعُ

وأبو نواس حين يهجو زهيرا المغنى يستخدم افتراضاً علمياً شاع فى عصره نقلا عن الهنود وهو أن الشيء إذا أفرط فى البرد عاد حاراً مؤذيا ، فيقول :

قُلْ لِزُهَيْر إذا حـدا وشَدا   أَقلِلْ وأكثِرْ فأنتَ مِهذارُ

سخنت من شِدَّةِ البُرودة حتىّ   صِرْتَ عِندى كأنَّك النَّـارُ

لا يعجب السامِعونُ من صِفَتى   كذلك الثَّلْجُ بارِدٌ حارُ[1]

وكما تأثر الهجاء بثقافات العصر تأثر بالغناء أيضا تأثراً كبيراً فى شكله بالذات ، فكثيرا ما كان الشعراء يختارون عبارة يرددونها لتكون بمثابة إيقاع لبقية الأبيات ، كما جاء فى هجاء أبى الشمقمق لبشار ( هللينه هللينه ) ، وكما جاء فى مقطوعة لبشار قوية الدلالة على ما نقول وهى :

ذَرْ خُلتَّا ذَرْ خُلتَّا   يا ابن خَليق قـد أتى

ذر خلتا ذر خلتا   هل لك فى أنى فَتى

ذر خلتا ذر خلتا   عَـرْدٌ إذا قامَ عتـا

ذر خلتا ذر خلتا   سُخْنٌ إذا جاء الشِّتا

ذر خلتا ذر خلتا   فعلتُ فِيكَ القَلتَـا

ذر خلتا ذر خلتا   قال مَتى قال متى

ذر خلتا ذر خلتا   فَتَّتٌ قلبى فِتَتـا[2]

فصدور الأبيات فى هذه المقطوعة عبارة واحدة متكررة هى الإيقاع الذى تنشد به الأبيات ، والذى يدلنا على ذلك خلو هذه العبارة من معنى متصل بأعجاز الأبيات ، بل الأعجاز وحدها هى المتصلة المعنى ، أما العبارة الإيقاعية فمعناها المحدد وهو اترك صحبتى ( والألف فيها بدل ياء المتكلم إيثارا للنغم الموسيقى ) ليس مقصوداً

---

(١) ديوان أبى نواس : ١٥٢ .

(٢) ديوان بشار ٢ : ٤٨ .

لذاته بقدر ما قصدت منه الناحية الإيقاعية هذه .

والتطور الفنى الحقيقى للهجاء فى القرن الثانى لا يتضح فى القصائد الزاخرة بالسباب والاتهامات والفحش — وخاصة فى تلك الأهاجى التى كانت تدور بين أفراد عصبة المجان وتزخر بألفاظ وتعابير يندى لها الجبين — ولكننا نعتبر أن التطور الفنى الذى حدث أساسه الهجاء الساخر الذى يستهدف إضحاك الناس على المهجو وسخريتهم منه . ولهذا يعتمد على فن أصيل فى رسم شخصية المهجو من ناحية معنوية أو جسمية ، ولكنه ليس رسماً تصويرياً بل هو رسم (كاريكاتيرى) يبعث على الضحك ، ويستعين الشاعر فى هذا النوع الأصيل من الهجاء بكل معارف عصره وبجميع عناصر الفكاهة والهزل الشائعة بين الناس . ومن ذلك الهجاء الساخر قول ابن أبى عيينة فى إسماعيل بن جعفر :

يا عُقابَ الدَّجْنِ فى الأَمْنِ وفى الخَوْفِ ابن ماء [1]

وقوله أيضا فى على بن محمد بن جعفر :

أَعلىُّ إنَّكَ جاهِلٌ مَغْـرُورُ لاظُلْمَةَ لك لا ولا لكَ نُورُ
فَدَعِ الوَعيدَ فما وعيدُك ضائرى أَطَنِينُ أَجنحة الذُّبابِ يَضيرُ؟

ومن الصور الساخرة أيضا فى الهجاء تصوير حماد عجرد لبشار بأنه قرد ولكن حين يعمى القرد :

ويا أقبحَ مِنْ قِرد إذا ما عَمِى القِرْدُ

وإلى جانب هذه اللمحات الساخرة السريعة فى الهجاء أو ( اللقطات ) كانت هناك صور متكاملة ساخرة طريفة حقاً ، مثل قصيدة العتبى فى هجاء صديق له ، وقد استوحى فيها فكرة سوق الرقيق فقال :

ولمّـا رأيْتُكَ لا فاسِقاً قَوِيًّا ولا أَنْتَ بالزَّاهِـدِ
وليسَ عَدَوُّكَ بالمُتَّقى وليسَ صديقُك بالحـامِدِ
أَقمتكَ فى السُّوقِ سوقِ الرَّقيقِ وناديت : هل فيك من زائد

---

( ١ ) الكامل للمبرد : ٢٤٣ .

على رَجُلٍ غادِرٍ بالصَّديقِ كَفُورٍ بنعمائِه جاحِدِ
فما جاءَنى رجلٌ واحـدٌ يزيدُ على دِرْهَمٍ واحِدِ
سوى رجل خانَهُ عَقْلُهُ وحَلَّتْ بِهِ دعوةُ الوالدِ
فبعْتُكَ منه بلا شاهد مخافَةَ رَدِّك بالشَّاهدِ
وأبْتُ حَميدًا إلى منزلى وحَلَّ البَلاءُ على النَّاقِدِ (١)

ومن صور هذا الهجاء الكاريكاتيرى الساخر أبيات منصور الأصفهانى الطريفة التى يقول فيها :

وَجْــهُ المُغيرةِ كُلُّهُ أَنْفُ مُــوفٍ عليهِ كأَنَّهُ سَقْفُ
رَجل كوجهِ البَغْلِ طلعتُهُ ما يَنقضى مِنْ قُبْحِهِ الوَصْفُ
من حيث ما تأتيه تُبْصِرُهُ مِنْ أجل ذاك أمامَه خَلْفُ
حِصْنٌ لهُ مِنْ كُلِّ نائبــة وعلى بَنيه بَعْدَهُ وَقْفُ
جَفَتِ المدائحُ عَنْ خلائقهِ ولقد يَليقُ بِوَجْهِــهِ القَذْفُ (٢)

ومن الواضح أن هذا الهجاء الكاريكاتيرى الساخر يعتمد على التصوير لا على اللفظ ، وعلى التجسيم والتشخيص والمقارنة لا السب والشتم والمهاترة ، وأنه يبتعد كثيراً عن النوع الآخر من الهجاء الذى يتضمن أنواعاً فاحشة من الاتهامات والقذف ، كما يبتعد أيضا عن الهجاء الشعبي الذى يشبه ( الردح ) وقد قدمنا له فيما سبق مثالا من شعر أبى نواس ، وهى القطعة التى يقول فيها :

يا غُرابَ البَيْنِ فى الشُّؤْ م وميزَاب الجَنابَــهْ
يا كِتاباً بطــلاق يا عــزاءً بمُصابَهْ
يا مِثالا مِنْ هُمومٍ يا تباريح كآبَهْ

---

(١) طبقات ابن المعتز : ٣١٥ .
(٢) طبقات ابن المعتز : ٣٤٩ .

يا رغيفاً رَدَّهُ البَقّالُ م يُبْسـاً وصَـلابَهْ

ومع ذلك فقد قدمنا لأبى نواس هجاء من النوع الكاريكاتيرى الساخر وهو وصفه لبخل إسماعيل بن نيبخت وتصويره لهذا البخل بأن صاحبه ضنين بالخبز — والشاعر يختار الخبز مادة لوصف البخل وتصويره لأنه أهون الأشياء — وأنه كلما شق لديه رغيف سارع إلى رفوه ، وكلما اقتطعت منه لقمة سارع بعلاج مكانها فى حذق ومهارة حتى يعود الرغيف وكأنه آت لتوه من التنور :

خُبْزُ إسماعيلَ كالوَشْيِ م إذا ما انشقَّ يُرْفـا

عجبا مِنْ أثرِ الصَّنعَ ةِ فيـه كيفَ يَخْفَى

إنَّ رَفّاءك هـذا أَحْذَقُ الأُمَّةِ كَفّـا

وإذا قابل بالنِّصْ فِ من الجَـرْدَق نِصفا

يُلْصِقُ النِّصفَ بنِصْ فِ فإذا قد صار أَلْفا

أَلْطَفَ الصَّنْعَةَ حَتّى لا ترى مَغْرز إشفَى

مثل ما جاءَ مِنَ التَنُّـور ما غادر حَرْفـا

ووُجد من هذا الهجاء الساخر لون يعتمد على توليد المعانى واستقصائها فى مهارة ودقة ، مثال ذلك قول بشار فى رجل ثقيل :

ربّمـا يثقل الجليسُ وإن كا ن خفيفاً فى كِفَّة الميزانِ

كيف لا تحمل الأمانةَ أَرضٌ حملتْ فوقها أبا سفيان؟ (١)

ومن هذا اللون أيضا قصيدة حماد عجرد فى هجاء بشار ، وهو يحاول أن يعدد فيها مزايا العمى وفوائده الجمة بالنسبة إلى بشار فيقول ساخرا وهو يدير حواراً على لسان بشار :

إنَّ ابْنَ بُرْدٍ رأى رؤيا فأَوَّلها بلا مَشورةِ إنسانٍ ولا أثَرِ

رأى العمى نِعمةً للهِ سابغَةً عليه إذ كان مكفوفاً عَن النَّظر

---

(١) الأغانى ٣ : ١٨٧ .

وقال :لو لم أكن أعمى لكنت كما    قد كان بُرْدٌ أبي في الضِّيق والعُسُر
أَكُدُّ نَفسيَ بالتطين مُجْتَهِدًا    إما أجيرًا وإما غير مُـؤتَجِر
أو كنت إن أنا لم أقنعْ بِفعل أبي    قَصّاب شاءٍ شَقيٌّ الجَدُّ أو بَقَر
كإخوتي دائباً أشقى شقاءَهمُ    في الحَرّ والبَرْدِ والإدلاج والبُكَر
فقد كفاني العَمى عن كُلِّ مَكْسَبةٍ    والرِّزقُ يأتي بأسباب من القَدَر (١)

وقد يعتمد هذا الهجاء الكاريكاتيري الساخر على صور لفظية وتلاعب بحروف اللغة، وهذا النوع ربما أثر تأثيرا كبيرا في شعر العصور المتأخرة التي كانت تعتمد على الأحاجي والألغاز، ويمثل هذا اللون رزين العروضي في هجائه لأبي الحارث حيث يقول :

سلامٌ ناقِصُ الميمِ    على وجهك بالحـاء
حُروفٌ لك في البَيْتِ    فَكُلٌّ منهُ بلا فاء
وخَـرْدَلَةٍ بـلا دالٍ    ولا لامٍ ولا هـاءٍ... (٢)

ومن الأمثلة التي قدمناها يتضح لنا أن الهجاء قد تطور تطورا كبيرا في القرن الثاني ، تطور في معانيه وأهدافه وأسلوبه وألفاظه وصوره ، وقد تراوح هذا التطور بين الهبوط إلى درجة السباب والفحش والابتذال، وبين الارتفاع من الناحية الفنية إلى درجة التصوير الساخر الممتع الذي يدل على طاقة فنية مبدعة وذهنية ساخرة، تعتمد على فن أصيل وروح مرحة ضاحكة، تترفع عن السب الرخيص والاتهامات الدنيئة . وهذا التطور كان أمراً لابد منه خضوعاً للعوامل المختلفة التي أثرت في تطور المجتمع نفسه واختلاف معاييره وقيمه كما أشرت من قبل .

وفيما يلي نتناول فناً آخر له بالمديح صلة قوية . وهو من الفنون القديمة في الشعر العربي ، ولكن دخلته اتجاهات جديدة فيما نرى ، وهذا الفن هو الرثاء .

---

(١) الحيوان ١ : ٢٤١ .
(٢) الورقة : ٣٨ .

# الرثاء

قد يبدو غريبا أن نجعل الرثاء من الموضوعات المجددة فى شعر القرن الثانى ، باعتباره فناً يكاد يكون ثابت المعانى والهدف ، فهو تمجيد لخصال الميت فى مقابل المديح الذى هو تمجيد لخصال الحى ، ولكن هل من الممكن أن يكون الرثاء قد تجدد بتجدد المديح ما دامت بينهما هذه الصلة الوثيقة؟ طبعاً لا ، فالرثاء لا يمكن أن يتبع الاتجاهات الجديدة التى سار فيها المديح — كما قدمناها — خطوة بخطوة ، ولكن كانت له سبل أخرى انتهجها متأثراً بعوامل مختلفة فكرية واجتماعية .

وابن رشيق لاحظ من قبل تطور الرثاء فقال : ( كان من عادة القدماء أن يضربوا الأمثال فى المراثى بالملوك الأعزة ، والأمم السالفة ، والوعول الممنعة فى قلل الجبال ، والأسود الخادرة فى الغياض ، وبحمر الوحش المتصرفة بين القفار ، والنسور والعقبان والحيات لبأسها وطول أعمارها ، وذلك فى أشعارهم كثير موجود لا يكاد يخلو منه شعر ، فأما المحدثون فهم إلى غير هذه الطريق أميل[1] ) ...

ومع ذلك فقد استمرت بعض مظاهر الرثاء واتجاهاته القديمة فى القرن الثانى كما هى ، وإن كانت قد أخذت فى التضاؤل والانكماش لتخلى السبيل للمظاهر والاتجاهات الجديدة .

لقد ظل الرثاء السياسى والمذهبى — إن صحت هذه التسمية — موجوداً فى هذا العصر ، فكلما حدثت معركة بين فريقين متنازعين ، هب شعراء كل فريق يبكون قتلاهم ويثيرون الحزن والشجن عليهم ، وينزلون الويلات على قاتليهم . ففى المعركة التى دارت بين الأمويين والخوارج عام ١٠١ هـ ، رثى أبو ثعلبة أيوب بن خولى قتلى الأمويين وأهمهم هدبة اليشكرى ومقاتل بن شيبان فقال :

تَرَكْنا تَميماً فى الغُبار مُلَحَّباً ... تبكّى عليهِ عِرْسُهُ وقَرائِبُهْ
وقد أَسْلَمَتْ قيسٌ تَميماً ومالِكا ... كما أسلم الشحَّاجَ أَمِس أَقارِبُهْ

---

( ١ ) العمدة ٢ : ١٣١ .

وأقبل من حَرّانَ يحمل رايةً ... يُغالبُ أمْرَ الله واللهُ غالِبُهْ
فياهُذْب للهَيْجاوياهُذْب للنَّدى ... وياهُذْب للخَصْمِ الألدّ يُحاربُهْ
وياهُذْب كم من ملحمٍ قد أجَبْتَهُ ... وقد أسلمْتُهُ للرِّماحِ جَوالِبُهْ
وكان أبو شَيْبان خَيْرَ مُقاتِلٍ ... يُرَجّي ويَخْشى بأسَهُ مَنْ يُحاربُهْ
ففاز ولاقى الله بالخَيْر كُلِّه ... وَخذَّمه بالسَّيْفِ فى الله ضاربُهْ
تَزَوَّدَ مِنْ دُنْياه دِرْعاً ومغْفَرًا ... وعَضْباً حُساماً لم تَخُنْهُ مَضاربُهْ (١)

وفى نفس الوقت نجد شاعر الخوارج حسان بن جعدة يرثى قتلاهم ويخص بالرثاء قائدهم بسطاما ( واسمه شوذب أيضا ) فيقول :

ياعينُ أذْرى دموعاً مِنْكِ تسجاما ... وابكى صَحابَة بَسْطامٍ وَبسطاما
فلن ترى أبداً ما عِشْتِ مِثْلَهُمْ ... أتقى وأكملَ فى الأحلام أحْلاما
بسيِّهمْ قد تأسّوا عند شِدَّتِهمْ ... ولم يريدوا عن الأعداءِ إحجاماً
حتّى مضوا للذى كانوا لهُ خرجوا ... فأورثونا مَنارات وأعْـلاماً
إنى لأعلمُ أنْ قد أُنْزلوا غُرَفاً ... مِنَ الجنان ونالوا ثَمَّ خُـدّاما
أسقى الآله بلاداً كان مصرعهم ... فيها سحابا من الوَسْمىِّ سَجّاما (٢)

واستمر الشيعة أيضا فى رثائهم المذهبى الذى كانوا يعطفون به القلوب نحوهم ، فكلما سقط منهم قتيل ، بادر شعراؤهم بالبكاء عليه والتفجع والتحسر على عترة الرسول الزكية ، التى تتساقط على أيدى السفاحين سواء أكانوا أمويين أم عباسيين ، ومن ذلك قول عبد الله بن مصعب فى رثاء إبراهيم بن عبد الله بن حسن الذى قتل عام ١٤٥ هـ .

يا صاحبىَّ دعا الملامةَ واعلما ... أنْ لستُ فى هذا بألوم منكما
وَقِفا بقبْر ابن النبىِّ فَسِلِّما ... لا بأس أنْ تقفا به فَتُسَلِّما

(١) تاريخ الطبرى ٨ : ١٤٣ . (٢) المصدر نفسه ٨ : ١٤٤ .

قبرٌ تضمّنَ خيرَ أهل زمـانِهِ حَسَباً وطيب سجيةٍ وتكرُّما
ضحّوا بإبراهيم خيرَ ضحيَّة فتصرَّمتْ أيّامُـهُ وتصرُّما
بطلا يخوضُ بنفسه غمراتِها لا طائشاً رعشاً ولا مستسلما
والله لو شهد النبي محمدٌ صلى الإله على النبيِّ وسَلَّما
إشراع أمّتِهِ الأَسنَّة لابنهِ حتى تقطَّر مِنْ ظباتهمُ دما
حقاً لأيقن أنهم قـد ضَيَّعوا تلكَ القَرابةَ واستحلُّوا المَحْرَما[1]

وبعد سقوط الأمويين ونكبتهم على أيدى العباسيين والتمثيل بهم ، تعددت مراثى شعرائهم الذين وفوا لهم صادقين مخلصين ، مثلما نجد فى شعر أبى العباس الأعمى وعبيد الله العبلى ، وقد ذكرنا طرفا منه فيما سبق . وكما نجد فى شعر حفص الأموى الذى رواه الطبرى [2] . وحدث نفس الشيء عند نكبة البرامكة فتعددت مراثى شعرائهم فيهم وأخذوا يعددون محاسنهم وأياديهم عليهم ، وكثيراً ما كانوا يقفون بأطلال ديارهم الخربة يبكونها فى الخفاء خشية السلطان وبطشه ، ومن أكثر الشعراء رثاء للبرامكة الرقاشى الذى كان صنيعتهم فى حياتهم .

والحقيقة إن هذا النوع التقليدى من الرثاء كان أثرا من آثار الجاهلية والقرن الأول أيضا. فقد كانت مراثيه تشبه مراثى الجاهلية — كما يقول نلينو بحق — لقلة التنوع الشعورى والإلهام الشعرى فى هذا النوع ، ونسج شعراء القرن الأول على منوال الأقدمين[3] .

ولكن الحضارة الجديدة فى القرن الثانى التى أثرت فى كل نواحى الحياة ومظاهرها المختلفة أثرت فى شعر الرثاء تأثيراً واضحا ، فأصبحنا نجد الشعراء ينظمون رثاءهم فى بحور رقيقة رشيقة. مع أن الرثاء كان يكاد يقتصر على البحور الطويلة الرتيبة كالبسيط والطويل لتناسب جدية الموضوع نفسه ، ولكن العلاقة بين الوزن والموضوع لا يمكن أن تكون محددة لأن الوزن جزء من الشكل العام للشعر وليس من

---

(١) تاريخ الطبرى ٩ : ٢٣١ .
(٢) المصدر نفسه ٩ : ٣١٧ .
(٣) تاريخ الآداب العربية : ٢٨٤ .

الطبيعى أن يهيمن الجزء على الكل فيمنحه اللون الذى يريده له . وسنتوسع فى شرح هذه النقطة عند الحديث عن الاتجاهات الشكلية فى شعر القرن الثانى .

ومن التغيرات التى طرأت على شعر الرثاء فى هذا القرن أيضا أننا أصبحنا نجد الشعراء يرثون المغنين والملهين فيضمنون شعرهم صفات لم يعرفها الرثاء العربى من قبل مثل قول الشاعر فى رثاء إبراهيم الموصلى :

تَوَلَّى المَوْصِلىُّ فقد تولَّتْ    بشاشاتُ المَزاهر والقِيانِ
وأىُّ بشَاشةٍ بقيت فتبقّى    حياةُ الموصلىِّ على الزّمانِ
ستبكيه المزاهِرُ والمَلاهى    وتسعدهن عاتِقةُ الدّنان

وهكذا بدلا من رثاء الميت فى القديم بأن السيوف والخيل والأرماح قد بكته ، نجد الشعراء ينسبون البكاء للمزاهر والملاهى والدنان . ويقول أحد الباحثين المحدثين فى هذا المعنى : ( إن رثاء المغنين وأهل اللهو يصور لنا جانبا من تأثر الشعر بالحياة الحضرية الجديدة حتى نحار فى ذلك الرثاء أيقصد فيه قائلوه إلى الهزل والعبث والمجون ، أم يقصدون به إلى الحزن والبكاء بحق ؟ والظاهر إن مثل هذا الشعر لم يكن حزناً كله بل كانت طائفة منه مجوناً وهزلا ، من ذلك قول إسحق الموصلى يرثى هشيمة الخمارة وكانت جارته :

أَضْحَتْ هُشَيْمَةُ فى القُبور مُقِيمةً    وَخَلَتْ منازلُها مِنَ الفتيــان
كانت إذا هَجَرَ المُحِبُّ حَبيبَهُ    دبّتْ له فى السرِّ والإعلانِ
حتى يَلِينَ لما تريد قيــاده    ويصير سَيِّئُهُ إلى الإحسان

وكان بعضه حزناً لا شك فيه كقول جارية زلزل ترثيه :

أَقفرَ من أوتارِهِ العُودُ    فالعــوُدُ للأوتارِ مَعمــودُ
وأوحش المِزمار مِنْ صَوْتِهِ    فماله بعــدك تَغريدُ
مَنْ للمزامير وعيــدانهــا    وعــامر اللذّاتِ مَفقــودُ
الخمر تبكى فى أباريقها    والقَيْنةُ الخَمصانَةَ الرُّودُ

وحسبنا هذا دليلا على أثر الحضارة فى الشعر حيث أشاعت فيه المرح والبشاشة

وملأته بصورها المشرقة البهيجة ، حتى لم يكن يفارقها فى مواطن الجد والحزن والبكاء )[1] .

ومما لا شك فيه أن إخراج الرثاء مخرج الفكاهة والضحك يعد شيئاً جديداً فى شعر القرن الثانى ، وقد سبق أن قدمنا ــ عدا رثاء الموصلى لهشيمة ــ قصيدة أخرى لعبد الصمد بن المعذل يرثى بها طفيليا كان يحرص على إقحام نفسه فى كل مأدبة ، وفى إحدى هذه المآدب ابتلع لقمة ساخنة من فالوذج فقضى نحبه فقال فيه عبد الصمد :

أحزانُ نَفْسى عليه غيْرُ مُنْصَرِمَهْ ... وأدمُعى مِنْ جُفونِى الدَّهْرَ مُنْسَجِمَهْ
على صَديقٍ ومولًى لى فُجِعْتُ بهِ ... ما إنْ لهُ فى جَميعِ الصَّالحين لُمَهْ
كم جَفْنَةٍ مثلِ جَوْفِ الحَوْضِ مُتْرَعَةٍ ... كوماءَ جاء بها طبَّاخُها رَذِمَــهْ
قد كَلَّلَتْها شُحومٌ من قَلِيَّتِها ... ومنْ سنام جَزُورٍ عَبْطَةٍ سَنِمَهْ
غُيِّبْتَ عنها فلم تعرفْ لها خَبَرًا ... لهفى عليك وويْلى يا أبا سَلَمَهْ
ولو تكونُ لها حَيًا لما بعدت ... يوماً عليكَ ولو فى جاحمٍ حُطَمَهْ
قد كنتُ أَعلمُ أنَّ الأكْلَ يقتلهُ ... لكننى كنت أخشى ذاكَ مِنْ تُخَمَهْ ![2]

والحقيقة إن شعراء القرن الثانى قد تفننوا فى الرثاء تفنناً لم يعرفه الشعر من قبل واتجهوا به وجهات جديدة فخرجوا به عن دائرة الأشخاص إلى آفاق أخرى معنوية أو حسية ، فإذا بنا نجد مطيع بن إياس يرثى شبابه لا فى بيت أو أبيات عابرة ضمن قصيدة كما كان يحدث فى القديم ، ولكن فى قصيدة كاملة قصرها على هذا الرثاء ويقول فيها :

إنّى لَباكٍ على الشَّباب وما ... أعرف مِنْ شِرَّتى ومنْ طَرَبى
ومن تَصابىَّ إنْ صَبَوْتُ ومنْ ... نارى إذا ما استعرتُ فى لَهَبى
أَبكى خَليلا ولىَّ ببهجتــهِ ... بانَ بأثوابِ جدَّةٍ قُشُبِ
على الأحمِّ الأثيثِ مُنْسَدِلاً ... على جَبِينِى تهدلَ العِنَبِ

(١) أنظر : الشعر فى بغداد : ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٢) الأغانى ١٣ : ٢٣٣ .

كان صفيّ دونَ الصّفِيِّ وذا م الألْفَةَ منىّ فى الود والحَدَبِ[1]

بل نجد من الشعراء من يرثى شيئا عزيزاً كان يمتلكه ويشعر نحوه بالوفاء والمحبة. من ذلك رثاء محمد بن أبى كريمة لقميصه الذى أغار عليه فأر فقرضه ، ويقول فى ذلك :

ما إنْ تَمَلَّيْتُهُ حتّى أُتيحَ لهُ خَفيُّ دَبٍّ لطيف الخَطْمِ والأُذُن

سَريعةُ السَّمْع تُصغى ثم تَنْصِبُها تحتَ الظّلام حذارَ الطائر الطَّبِنِ

ترنو بكحلاء لا يَرْنُو بها رَمَدٌ خوصاء صَدّاعة مستكشف الدُّجَنِ

مستتبعٌ ذَنَبًا كالسَّيْر تحسبهُ سقيط مدرى غداةَ البَيْنِ مِنْ ظَعَنِ

ليلا فغادرهُ للرِّيحِ مخترقاً كذاك مَنْ قد يَتْبعُهُ الدَّهْرُ بالإحن

قد صِرْتُ نَهْبَ هُمومٍ مُذْ أُصِبتُ بهِ حَليفَ حُزْنٍ مِنَ البأْساءِ والعَطَنِ[2]

أما أبو نواس فهو يرثى كلب صيد لسعته حية فمات ونلاحظ فى هذه القصيدة نظمها على بحر الرجز ، وكان الشعر قديمًا لا يجعل الرجز يسع أى غرض من أغراض الشعر المعروفة ، كما نلاحظ فيها جنوح الشاعر إلى وصف مقتل الكلب ، وهذه الناحية هامة كان يخلو منها شعر الرثاء قديما ، ولكن شعراء القرن الثانى اهتموا بها اهتمامًا بالغًا فى قصائد رثائهم فارتقوا بفن الرثاء عن مجرد تعداد الخصال الحميدة والصفات الطيبة للمرثى ، يقول أبو نواس :

يا بُؤْس كَلْبِى سَيِّد الكِلابِ قد كان أغنانى عَنِ العُقـابِ

وكانَ قد أَجزى عَنِ القَصّابِ وعَنْ شِرائى جَلَبَ الأَجلابِ

يا عينُ جُودى لى على خَلاّبِ مَنْ للظِّباءِ العُفْرِ والذِّئابِ

وكُلِّ شظر طالِعٍ وَثّابِ يختطفُ القطان فى الرَّوابى

كالبَرْق بين النجم والسَّحابِ كم مِنْ غَزالٍ لاحق الأَقْرابِ

---

(١) شعراء عباسيون : ٣٣ .

(٢) اختيار المنظوم والمنثور ١٣ : ورقة ٩٠ ( مخطوط ) .

ذى جَيْئَةٍ صَعْب وذى ذَهابِ أَشبعنى مِنْهُ مِنَ الكُبابِ
خرجت والدُّنيا إلى تَبابِ به وكان عُدّتى ونابى
أصفر قد خرجَ بالمَلابِ كأنّما يدهن بالزِّرياب
فبينا نحنُ بهِ فى الغابِ إذ برزتْ كالِحةُ الأَنيابِ
رقشاء جرداءُ مِنَ الثِّيابِ كأنّما تُبْصِرُ من ثِقابِ
فعلقت عــرقوبَه بنابِ لم تَرْعَ لى حَقًّا ولم تُحــابِ
فخرَّ وانصاعَتْ بلا ارتيابِ كأنّما تنفخُ مِنْ جِراب
لا أُبْتِ إنْ أُبْتِ بلا عقابِ حتى تَذوق أوجع العَذابِ[1]

ومن أمثلة اهتمام الشعراء بوصف مقتل المرثى — عدا رثاء أبى نواس لكلبه — قصيدة خزيمة بن الحسن التى رثى بها محمداً الأمين ، والتى استغرق أكثرها فى وصف مقتله ، وهو يقول فيها :

سارت إليهِ المَنايا وهى ترهبُه فواجهتهُ بأوغاد ذوى عَدَدِ
بَشورجينَ وأغتام يقودهم قُرَيْش بالبِيض فى قُمْصٍ من الزَّرد[2]
فصادفوهُ وحيدًا لا معينَ لهُ عليهم غائب الأَنصار بالمَدَدِ
فجرَّعوهُ المَنايا غير مُمْتنــعٍ فَرْدا فيا لكَ مِنْ مستسلمٍ فَرِدِ
يلقى الوجوهَ بوجْهٍ غير مبتذلٍ أبهى وأنقى من القوهيّةِ الجُدُدِ
واحسرتا وقريشٌ قد أحاط به والسيفُ مرتعدٌ فى كَفٍّ مرتعد
فما تحرَّك بل ما زال منتصباً منكَّس الرأس لم يُبْدِ ولم يُعِد
حتى إذا السيفُ وافى وَسْطَ مفرقهِ أذرتهُ عنه يَداهُ فِعْلَ مُتَّئِدِ
وقام فاعتلقت كَفّاهُ لِبَّتهُ كضيغم شرس مستبسل لبدِ
فاجترّه ثم أهوى فاستقلّ بهِ للأرض من كَفّ ليث مخرج حَرِدِ

(١) ديوان أبى نواس : ١٩٠ .

(٢) قريش الدندانى هو الذى قتل الأمين .

فكاد يقتله لو لم يكاثره وقام منفلتا منه ولم يكد
هذا حديثُ أمير المؤمنين وما نقصتُ من أَمْرِهِ حَرْفاً ولم أزدِ[١]

وكان من طبيعة المجون الذى انتشر فى القرن الثانى أن يؤثر حتى فى شعر الرثاء، فإذا بنانجد صداه فى شعر أبى حكيمة الذى وصفه ابن المعتز فقال : (هو الذى رثى متاعه بما لم يجىء أحد بمثله) وأورد له قصيدة طويلة فى هذا المعنى نمسك عن ذكرها لما فيها من إفحاش ومجون[٢] .

وتأكيداً لما قلناه من نمو إحساس الشعراء بوطنهم فى القرن الثانى وتزايد وعيهم بالرباط الذى يشدهم إليه ، نجدهم يرثون مدنهم التى يسكنونها إذا جارت عليها عوادى الزمن . وكانت نكبة بغداد أيام الفتنة بين الأمين والمأمون هى الحادثة التى أثارت خيال الشعراء البغداديين وحركت عواطفهم . بل أسالت دموعهم فطفقوا يبكون مدينتهم الحبيبة إلى نفوسهم ويرثونها بأحر المعانى وأصدق العواطف ، يقول فى ذلك عبد الملك الوراق :

من ذا أصابَكِ يابغدادُ بالعَيْنِ ألم تكونى زماناً قُرَّةَ العَيْنِ
ألم يكن فيكِ قومٌ كان مسكنهم وكان قُرْبُهُمُ زَيْناً مِنَ الزَّيْنِ
صاح الغُرابُ بهم بالبَيْنِ فافترقوا ماذا لقيت بهم من لَوْعَةِ البَيْنِ
أستودع الله قوماً ما ذكرتهمُ إلا تحدّر ماءُ العَيْنِ مِن عَيْنِى
كانوا ففرَّقهمْ دَهْرٌ وصدَّعهمْ والدَّهْرُ يصدع مابين الفريقينِ[٣]

ولعل أطول قصائد الرثاء فى الشعر العربى كله هى قصيدة الخريمى فى رثاء بغداد وقد روى منها الطبرى مائة وخمسة وثلاثين بيتاً أتى فيها على تاريخ بغداد كله . ووصف كل ركن مشهور من أركانها متحسراً على دمارها وتهدمها . ثم وصف لنا حياتها العابثة اللاهية وانتشار المجون فى مجتمعها ولذلك عاقبها الله بهذه الفتنة الطاغية . وتلك الحرب المدمرة التى قضت على محاسنها وأتت على عناصر فتنتها وبهائها .

---

(١) تاريخ الطبرى ١٠ : ٢١٤ .
(٢) انظر طبقات الشعراء : ٣٩٠ ، ٣٩١ .
(٣) تاريخ الطبرى : ١٠ : ١٧٥ .

ويصف الحريمى ما دار فى هذه الفتنة وصفاً دقيقاً ليصور ما آل إليه حال بغداد من تخريب ودمار ، وفقدها أبناءها وهوان أمر بناتها إلى غير ذلك . ويقول أحمد أمين عن قصيدة الحرَيمى هذه إن الإنسان يحس فيها (بنفس قصصى ممتع طويل لاعهد العرب به من قبل[1] ) . ومن أبيات الخريمى فى رثاء بغداد قوله وهو يتحسر على جمالها وفتنتها ومغانيها :

جَنَّةُ دُنْيا ودارُ مَغْبَطـةٍ قلّ من النائباتِ داثرُها
درَّت خلوفُ الدنيا لساكنها وقلَّ معسورُها وعاسِرُها
وانفرجت بالنعيم وانتجعتْ فيهـا بلذاتها حواضِرُها
فالقومُ منها فى روضةٍ أنق أشرق غِبَّ القِطار زاهِرُهـا
فلم نزلْ والزمانُ ذو غِيَرٍ يقدحُ فى مُلكها أصاغِرُها
حتّى تساقت كأساً مثَمَّلَةً من فتنةٍ لا يُقال عاثِرُها

ويعقد الشاعر فى رثائه مقارنة بين ماضى بغداد وحاضرها بعد الفتنة فيبلغ ما يريد من التأثير بهذا التناقض بين العمران والدمار ، والجمال والقبح ، بل بين الحياة والموت ، يقول :

وهل رأيتَ القُرى التى غـ ـرس الأَملاكُ مُخَضَّرةً دساكِرُها
فإنها أصبحت خَلايا من الإنـ ـسانِ قد دَمِيتْ محاجِرُها
قفراً خلاءً تعوى الكلابُ بها ينكر فيها الرسومَ داثرُهـا

* * *

يا بؤسَ بغداد دار مملكة دارت على أهلها دوائِرُها
أمهلهـا اللّهُ ثمَّ عاقبهَـا لما أحاطتْ بها كبائرُها[2]

ومما لا شك فيه أن شعر الرثاء الذى كان يدعو منذ الجاهلية إلى التفكر والتدبر

---

(١) ضحى الإسلام ١ : ١٥ .

(٢) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٧٦ — ١٧٨ .

والنظر فى حكمة الكون ، أصبح أكثر انشغالا بهذه الأمور وأكثر تعمقاً فيها بعد انتشار العلوم والمعارف فى القرن الثانى وبخاصة الفلسفة اليونانية ومذاهب المتكلمين وآداب الأمم الماضية وحكمتها ، وقد ذكر الأقلمون[1] أن أبا العتاهية قد اقتبس بعض الأفكار اليونانية فى شعره وبخاصة فى رثائه لعلى بن ثابت إذ يقول :

ألا مَنْ لى بأُنْسِكَ يا أخيا ... ومَن لى أن أبثَّك ما لَدَيَّـا
طوتكَ خُطوبُ دهرِك بَعْدَ نَشْرٍ ... كذاك خطوبُهُ نَشْرًا وطَيّـا
بكيتكَ يا عَلِيُّ بِدَمْعِ عينى ... فلم يُغْنِ البكاءُ عليكَ شَيّا
وكانت فى حياتِكَ لى عِظاتٌ ... وأنتَ اليوْم أوعظُ مِنْكَ حَيّا[2]

كما أن الرثاء عامة قد أصبح فى أيدى الشعراء الزهاد وسيلة للتذكير بالموت وتنبيه الغافلين عن اليوم الآخر ، ونلحظ هذا فى شعر أبى العتاهية . فهو مثلا حين يرثى المهدى ويرى جواريه قد لبسن السواد يقول :

رُحْنَ فى الوَشْىِ وأصبحـن ... عليهنَّ المُسوحْ
كلُّ نَطّاحٍ وإنْ عاش لـه ... يوْمٌ نَطـوحْ
نُحْ على نَفْسِكَ يامِسكينُ ... إنْ كنتَ تَنـوحْ
لَتَمـوتَنَّ ولـو عُمِّـرْتَ ... ما عُمِّـرَ نُوحْ
بَيْنَ عَيْنَىْ كُلِّ حَىٍّ ... عَلَمُ المَوْتِ يلـوحْ
كلنـا فى غَفْلَـة والموتُ ... يَغْدُو ويَـرُوح[3]

ومما تقدم يتبين لنا أن الرثاء دخلته نواح تجديدية فى القرن الثانى فاتخذ وجهات لم تكن له من قبل . وطرأ عليه تغير فى أسلوبه ومعانيه وإن كان ذلك فى نطاق محدود بالنسبة للتجديد الواسع الذى حدث فى أغراض الشعر القديمة الأخرى .

---

(١) انظر : الكامل للمبرد : ٢٣٠ ، ٢٣١ ، الأغانى ٤ : ٤٤ ، عيار الشعر : ٨٠ .
(٢) ديوان أبى العتاهية : ٣٦٩ .
(٣) المصدر نفسه : ٣٦٧ .

# الحكمة

وجدت فى الشعر الجاهلى أبيات قليلة فى الحكمة منتشرة فى قصائده هنا وهناك ، يأتى بها الشاعر للنصح أو للموعظة وضرب المثل . ولعل أكثر الشعراء الجاهليين اهتماماً بهذه الناحية زهير بن أبى سلمى كما يتضح لنا من معلقته . وأمية بن أبى الصلت كما نستظهر من شعره القليل الذى وصلنا . وظل الأمر على ما هو عليه فى القرن الأول ، لم يحدث فيه تطور عاهر من حيث معانى هذه الحكم التى كانت عبارة عن تجارب إنسانية عابرة ، ولا من حيث صياغتها وأسلوبها . ولعل الطرماح ابن حكيم كان أكثر شعراء القرن الأول اهتماماً بهذه الناحية الحكمية فى الشعر .

ولما جاء القرن الثانى واتسعت آفاق الثقافة الإسلامية ووسعت علوماً ومعارف أجنبية مختلفة ، أقبل المسلمون على ترجمة الكتب الخاصة بحكم ومواعظ وأمثال الأمم الأجنبية ، فنقلوا منها قدراً كبيراً فيما نستظهر من كلام ابن النديم . فمن الكتب التى ذكرها كتاب زاد الفروخ فى تأديب ولده . وكتاب مهراد وحسيس الموبدان إلى بزرجمهر بن البختكان . وكتاب موبدان موبد فى الحكم والجوامع والآداب ، وكتاب شاناق الهندى فى الآداب وكتاب سيرة نامه ، وكتاب على بن زين النصرانى فى الآداب والأمثال على مذاهب الفرس والروم والعرب[١] .

وواضح من أسماء هذه الكتب أن العرب لم يقتصروا على مصدر واحد ينقلون عنه حكمه وآدابه ، ولكنهم نقلوا ألواناً مختلفة من حكم الأمم القديمة كالفرس والروم والهنود . ويبدو أن معظم هذه التراجم تم فى أواخر القرن الأول وتداولته الأيدى منذ ذلك الوقت . فاطلع على هذه الحكم والآداب كثير من الشعراء فى القرن الثانى واستفادوا بها واقتبسوا منها . هذا بالإضافة إلى الحكم والآداب التى اشتمل عليها كتاب كليلة ودمنة الذى نقل إلى العربية شعراً ونثراً كما سبق أن بينا ، والآثار التى خلفها ابن المقفع كالأدب الصغير والأدب الكبير ومادتها فيما يتضح لنا منقولة عن آداب الفرس والهنود بصفة خاصة .

---

(١) الفهرست : ٤٣٨ .

ونحب منذ البداية أن نوضح الفرق بين شعر الحكمة وشعر الزهد . فعلى الرغم من التقائهما فى ناحية أو أكثر إلا أنهما يفترقان افتراقا واضحاً . فالزهد مذهب فى الحياة له قواعده ورسومه الخاصة ، وله ملابسه وفرائضه المعينة . ويفترض فى متبعى هذا المذهب أن يتجردوا لله ويعكفوا على صلواتهم فى خلوة من البشر متجردين من الترف وزخرف الدنيا ، لا يبتغون عرضاً من أعراضها ، ولا مطلباً من مطالب الحياة المادية التى يقبل عليها الإنسان العادى . أما الحكمة فهى — إن لم تكن تجربة ذاتية — مذهب فى الشعر لا فى الحياة ينظم فيه صاحبه بتأثير نظرة فلسفية للكون وحقائق الأشياء فيه بحكم ثقافته أو تكوينه الفكرى ، ولا يطلب منه شىء وراء ذلك . فليس هناك قواعد ولا رسوم معينة لشعراء الحكماء ، وليست هناك فرائض عليهم أداؤها ، ولا أى تقليد آخر مثلما يفترض فى الزهد . لهذا لا نستغرب إن وجدنا من الشعراء الذين يملأون شعرهم بالحكمة والأمثال والآداب والمواعظ زنديقاً أو فاسقا أو ما أشبه ، لأن هذا لا ينفى ذاك كما بينا .

تطور شعر الحكمة إذن بتأثير الترجمة عن الأمم الأجنبية واتساع آفاق الثقافة . وكان أول مظاهر هذا التطور أن شعر الحكمة لم يصبح خطرات متناثرة كما كان فى الجاهلية والقرن الأول ، ولكنه أصبح موضوعاً لقصائد خاصة به يقصد إليها الشاعر قصداً . وبذلك أصبحت الحكمة من الموضوعات الثابتة فى شعر القرن الثانى وفى الشعر العربى عامة فيما تلا ذلك من عصور . وقد نما ذلك الفن فيما بعد على أيدى المتنبى والمعرى بصفة خاصة .

بل نجد فى القرن الثانى شعراء جعلوا الحكمة مداراً لمعظم قصائدهم ، فعرفوا بذلك واشتهروا بشعرهم الحكمى ومنهم أبو بكر العرزى الذى يقول عنه المرزبانى : ( وجل شعره آداب وأمثال ) . وهو القائل :

أرى عاجِزًا يُدْعى جَليدًا لِغَشْمِهِ ... ولو كُلِّفَ التَّقْوى لَكَلَّتْ مَضارِبُهْ

وَعفًّا يُسَمَّى عاجِــزًا لِعَفافِهِ ... ولولا التُّقى ما أعجزَتْهُ مذاهِبُهْ

وليسَ بعجزِ المَرْءِ إخطاؤُهُ الغِنى ... ولا باحتيالٍ أدرَكَ المالَ كاسِبُهْ (١)

---

(١) معجم الشعراء : ٤١٧ وتروى الأبيات نفسها ضمن قصيدة منسوبة إلى صالح بن عبد القدوس (انظر : طبقات ابن المعتز : ٩١ ، ٩٢) .

ومحمود الوراق كان من شعراء الحكمة أيضا فى القرن الثانى ، يقول عنه الحصرى القيروانى : ( كان كثيراً ما ينقل أخبار الماضين وحكم المتقدمين فيحلى بها نظامه ويزين بها كلامه )[١] ، ويقول ابن المعتز عن شعره : ( أكثره أمثال وحكم ومواعظ وأدب )[٢] ، ومما يروى له فى شعر الحكمة قوله :

يُمَثِّلُ ذو الحَزْمِ فى نَفْسِهِ     مصائِبَهُ قَبْلَ أَنْ تَنْزلا
فإنْ نزلتْ بَغْتَةً لم تَرُعْهُ     لِما كانَ فى نَفْسِهِ مَثَّلا
رأى الهمَّ يُفضى إلى آخر     فصيَّر آخِرَه أوَّلا
وذو الجَهْلِ يأْمَنُ أيّامَهُ     ويَنْسى مصارِعَ مَنْ قد خَلا
فإنْ بَدهَتْهُ صُروفُ الزَّمانِ     ببَعْضِ مصائبه أعْوَلا
ولو قَدَّم الحَزْمَ فى نَفْسِهِ     لعلَّمَهُ الصبْرَ عِنْدَ البلا[٣]

ومن شعراء الحكمة أيضا الذين جعلوها مادة شعرهم صالح بن عبد القدوس وهو يحقق ما ذكرناه من اختلاف طبيعة شعر الحكمة عن شعر الزهد . فصالح كما بينا من قبل كان يُرمى بالزندقة ، بل قتل بهذه التهمة . ومع هذا فقد كان من أبرز شعراء الحكمة فى الأدب العربى . وقد وقع فى هذا اللَّبْسِ ابن المعتز حين ذكر له أمثلة كثيرة من شعره الحكمى ثم قال : ( فيا عجبا كيف يمكن أن يقول زنديق مثل هذا القول ، وكيف يكون قائله زنديقا ؟ )[٤]

ومما روى لابن عبد القدوس فى الحكمة قوله :

وإنَّ من أدَّبْتَهُ فى الصِّبا     كالعُود يُسقى الماءَ فى غَرْسِهِ
حتى تَراهُ مُورقاً ناضِرًا     مِنْ بَعْدِ ما أبصرتَ مِنْ يُبْسِهِ
والشيخُ لا يتركُ أخلاقَهُ     حتّى يُوارى فى ثَرى رَمْسِهِ
إذا ارعوى عادَ إلى جَهْلِهِ     كذى الضَّنا عادَ إلى نكْسِهِ[٥]

---

( ١ ) زهر الآداب ١ : ١٣٨ .
( ٢ ) طبقات الشعراء : ٣٦٨ .
( ٣ ) المصدر نفسه .
( ٤ ) طبقات الشعراء : ٩٢ .
( ٥ ) المصدر نفسه : ٩٠ .

ومن جوامع حكمه قصيدته القافية التى يقول فيها :

المرءُ يجمعُ والزَّمانُ يُفَــرِّقُ ... ويظلُّ يَرْقَعُ والخُطوبُ تمزِّقُ
ولأن يُعادِي عاقِلا خيرٌ لهُ ... مِن أن يكونَ له صَديقٌ أحمَقُ
فارغبْ بنفسكَ لا تُصادِقْ أحمقاً ... إنَّ الصَّديقَ على الصَّديق مُصَدَّقُ
وَزن الكلامَ إذا نطقْت فإنما ... يُبدى عيوبَ ذوى العُقول المَنطقُ
وإن امرؤٌ لسعتهُ أفعَى مَرَّةً ... تركتهُ حينَ يُجرُّ حَبْلٌ يَفرَقُ
والناسُ فى طلب المعاش وإنما ... بالجد يُرزقُ منهمُ مَنْ يُرْزَقُ
وإذا الجنازة والعَروسُ تلاقيا ... ألفيْتَ مَنْ تبع العرائِسَ يُطلِقُ
ورأيتَ من تبع الجنازَة باكياً ... ورأيتَ دمعَ نوائح يَترقْرَقُ(١)

وهناك شعراء لم يشتهروا بالإكثار من الحكمة ولكنها وجدت طريقها إلى شعرهم بتأثير ثقافتهم الواسعة وميلهم إلى هذا النوع من القول . ومن هؤلاء بشار بن برد ، فهو يقول :

كلُّ امرى نَصْبٌ لحاجتِهِ ... وعليهِ يُحْمَلُ أولَهُ نَصَبُــهْ
فاربع على خلق له خَطَرٌ ... فى الصالحين يفوزُ محتسبُهْ
عَيٌّ الشريفِ يشينُ منصبَهُ ... وترى الوضيعَ يَزينُهَ أدبُهْ
وحِراثَةُ التَّقْــوى لِمُحْترِثٍ ... كرم المعــاد وماله حَسَبُهْ
وتنقُّص المَوْلى مــوالِيَهُ ... عارٌ يكونُ بوجهه نَــدبهُ(٢)
وإذا نسيبُك غُلَّ ساعِدُهُ ... ونـأى فليس بنافعٍ نَسَبُــهُ(٣)

(١) الأغانى ٩ : ٣٠٤ .
(٢) يلاحظ فى هذا البيت شعور بشار بالنقص لكونه مولى ، وقد صاغ شعوره هذا فى صورة حكمة عامة ليكون لها تأثير واسع .
(٣) ديوان بشار ١ : ٢٥٢ .

ومما وجدناه لبشار فى الحكمة أيضا قوله الذى نظر إليه المتنبي فيما بعد :

نُؤمِّلُ عيشاً فى حياةٍ ذميمة  أَضرَّتْ بأَبدانٍ لنا وقلوبِ
وما خيرُ عَيْشٍ لا يزالُ مفجَّعاً  بموتِ نَعيمٍ أو فراقِ حبيب
إذا شئتُ راعتنى مُقيماً وظاعِناً  مصارعُ شُبان لدىَّ وشيب[1]

ولبشار أيضا قصيدة مطولة فى الحكمة ، من أبياتها قوله :

يعيش بجد عاجزٌ وجليــدُ  وكلٌّ قريب لا يُنالُ بَعيدُ
وفى الطمع التنصيْب واليَأْسُ كالغِنى  وليس لما يبقى الشحيح خلودُ
ولا يدفع الموتَ الأَطبّاءُ بالرُّقَى  وسيان نَحْسٌ يتَّقى وسُعُــود[2]

وشعر أبى نواس الذى ينسب إليه فى الزهد يمكن اعتبار بعضه شعراً فى الحكمة لأنه مجموعة تجارب إنسانية ومواعظ يسوقها الشاعر من واقع تجربته ، بل إن القسم الذى لا يتحدث فيه عن إقراره بالذنب وطلب العفو هو من شعر الحكمة الخالصة ، وذلك كقوله :

عدوُّك ذو العقل خَيْرٌ من الـ  ـصديق لك الوامق الأَحمقِ
وما ساء أمرًا كذى شَيبَةٍ  بصيرٍ بما ساس مستوثق
وما أحكم الرأْى مثلُ امرىء  يقيسُ بما قد مضى ما بَقِى
وَصمتُكَ من غير عَىٍّ اللِّسان  م أَزْيَنُ من هَذر المَنْطق[3]

وأبو نواس كثيراً ما كان يستخدم فى شعره أمثالا فارسية فى أغراض مختلفة . فمن ذلك قوله :

كقول كِسرى فيما تمثَّلَهُ  مِنْ فُرَصِ اللصِّ ضَجَّةُ السُّوق[4]

---

(١) ديوان بشار ١ : ٢٥٦ .  (٢) المصدر نفسه ٢ : ١٦٢ .
(٣) ديوان أبى نواس : ١٧٧ ونلاحظ تكرر معنى المثل (عدو عاقل خير من صديق جاهل) فى أكثر أبيات الحكمة ، ويبدو أنه من الأمثال التى نقلت من الآداب الأجنبية فى القرن الثانى بدليل وجوده فى كليلة ودمنة .
(٤) المصدر نفسه : ١٩٠ .

ويقول أيضا فى الغزل :

سألتها قُبْلَةً ففزتُ بها بعدَ امتناعٍ وشدَّةِ التَّعبِ
فقلتُ بالله يا معذِّبتى جُودى بأُخرى أقضى بها أربى
فابتسمتْ ثم أرسلتْ مَثَلا يعرفه العُجْمُ ليس بالكَذِبِ
لا تعطينَّ الصبىَّ واحـدةً يطلب أخرى بأَعنف الطَّلَبِ[١]

ويعتبر بعض أشعار أبى العتاهية فى الزهد أيضا داخلا فى باب الحكمة ، ومن ذلك قصيدته :

ربَّما ضاقَ الفَتَى ثم اتَّسع وأخو الدنيا على النَقْص طُبعْ
إنَّ مَن يطمع فى كُلِّ منى أطمعتْهُ النَّفْسُ فيه لَطَمِـعْ
لِلتُّقَى عاقِبَـةٌ محمـودةٌ والتَّقىُّ المَحْضُ مَن كان يُرَعْ
وقُنوعُ المَرْءِ يحمى عِرْضَهُ ما القريرُ العَيْن إلا مَنْ قَنَـعْ
وسُرورُ المرء فيما زادَهُ وإذا ما نَقَصَ المَره جَزَعْ[٢]

وفى القرن الثانى أيضا بدأ شعر الحكمة يتطور إلى شعر فلسفى خالص نجده فى بيئات المتكلمين على الأخص فى مثل شعر بشر بن المعتمر ، وقد مر بنا فى الشعر التعليمى ، كما يتضح لنا هذا الشعر الفلسفى فى أبيات لسليمان الأعمى أخى مسلم ابن الوليد ، وكان مغرما فيما يروى بعلم الكلام وبيئات المتكلمين ، يقول فيها :

إنَّ فى ذا الجسْمِ معتبرا لِطَـلوب العلْمِ مقتبِسِـهْ
هَيْكَلٌ للرُّوحِ يُنطقُـهُ عِرْقُهُ والصَّوْتُ من نَفَسِـهْ
لا تَعِظْ إلا اللبيبَ فَما يُعدَلُ الضِّلْعُ على قَوَسِهْ
رُبَّ مَغْروسٍ يُعاش بهِ فقدتهُ كَفُّ مُغْتَرِسِـهْ
وكذاك الدَّهْـرُ مأْتَمُهُ أَقْرَبُ الأَشياء مِنْ عُرُسِهْ[٣]

(١) ديوان أبى نواس : ٢٣٠ .
(٤) ديوان أبى العتاهية : ١٥٣ .
(٣) الحيوان ٤ : ١٩٦ .

هكذا تطور شعر الحكمة إذن فى القرن الثانى . فبعد أن كان خطرات منثرة فى الشعر القديم صار له شعراء متخصصون وقصائد مقصورة عليه . كما اتسعت معانيه باتساع آفاق الثقافة فى هذا العصر ، وباتصالها بآداب وحكم وأمثال الأمم الأخرى من فرس وهنود ويونان . ولعلنا إن وجدنا بعض التشابه فى الشعر الحكمى ندرك أن من بين أسبابه نقل الشعراء المختلفين عن مصدر واحد . بل إننا نجد أحيانا مثل هذا التشابه بين الشعر الحكمى ، وبين الحكم والآداب التى تشتمل عليها كتب ابن المقفع ، والسبب فى هذا هو نفسه ما ذكرناه . ومع انتشار الثقافة الفلسفية أخذ شعر الحكمة يتطور ويتخذ هذا السمت الفلسفى الذى نجده فى شعر المتكلمين أو من يلوذ بهم .

أما القيمة الفنية لشعر الحكمة فهى ضئيلة للغاية لأن مثل هذا الشعر يجنح إلى ناحية عقلية محضة قليلة الحظ من الشعور العاطفى والوجدانى ، ولهذا يجهد الإنسان عقله عند قراءته ولا يحس بأى تجاوب عاطفى معه ، شأنه فى ذلك شأن الشعر المذهبى الذى تناولناه بالدراسة فيما سبق .

وغاية ما يقال فى هذا النوع من الشعر أنه ضرب من النظم الذهنى فيه ناحية تعليمية عظيمة القيمة ولكنه ليس بالشعر الذى يكون الشعور مداره ، والعاطفة أساساً فيه . وقد صدق ابن رشيق حين قال : ( فلا يجب للشعر أن يكون مثلا كله وحكمة كشعر صالح بن عبد القدوس ، فقد قعد به عن أصحابه وهو يقدمهم فى الصناعة ، لإكثاره من ذلك )[1] .

---

(١) العمدة ١ : ١٩٣ .

# الوصف

الوصف كلمة عامة تندرج تحتها معان كثيرة ، ولذلك صدق ابن رشيق حين قال ( الشعر كله إلا أقله راجع إلى باب الوصف[١] ) . وأصل الوصف فى اللغة الكشف والإظهار ، يقال قد وصف الثوب الجسم إذا نم عليه ولم يستره[٢] ولهذا يصح أن نقول إن كل ما يقع تحت الحواس يمكن وصفه ، بل إن أحوال النفس والأفكار غير المحسوسة يمكن للإنسان وصفها أيضاً . على أننا لا نريد توسيع دائرة الوصف إلى هذا الحد فى هذا الموضع ، بل نرى الاقتصار على وصف الأشياء المحسوسة ، أما غير المحسوسة فقد تحدثنا عنها فى مواضعها من هذا البحث .

وما دام للوصف هذه الدائرة المتسعة الشاملة فإن من الطبيعى أن يكون من أول أبواب الشعر نشأة فى كل زمان ومكان ، ولكن من الطبيعى أيضاً أن يتغير لتغير المحسوسات وغير المحسوسات من عصر لعصر ، ومن بيئة لأخرى . ولهذا جعلناه من الفنون الشعرية المجددة فى القرن الثانى التى تستحق الدراسة لتبيان ما فيها من اتجاهات ومظاهر جديدة .

وابن رشيق قد لاحظ من قبل تطور مادة الوصف فهو يقول : ( وليس بالمحدث من الحاجة إلى أوصاف الإبل ونعوتها والقفار ومياهها ، وحمر الوحش والبقر والظلمان والوعول ما بالأعراب وأهل البادية . لرغبة الناس فى هذا الوقت عن تلك الصفات )[٣]

ورغبة الناس عن تلك الأوصاف معناها تطور الذوق العام وتطور ما يقع عليه الحس . فكل ما يتعلق بالصحراء أصبح بعيداً عن الحياة العربية فى القرن الثانى فى الحواضر والمدن ذات القصور العالية والبساتين الفيحاء ، والتى تجلت فيها مظاهر الحياة المادية فى أجمل صورها وأبهى معانيها . لهذا كان من الطبيعى جداً أن نجد الوصف فى القرن الثانى يهتم بهذا الجانب المادى من الحضارة الجديدة . فمن ذلك وصف الشعراء للقصور كقول ابن أبى عيينة فى قصر أنس بالبصرة[٤] :

---

(١) العمدة ٢ : ٢٢٦ .

(٢) انظر : لسان العرب : مادة وصف .

(٣) العمدة ٢ : ٢٢٧ .

(٤) عيون الأخبار ١ : ٢٢٢ .

فياحُسْنَ ذاكَ القصر قَصْراًونُزْهَةً ... بـأَفيح سَهْلٍ غيرَ وعْرٍ ولا ضَنْكِ
بغَرْسٍ كأَبكار الجوارى وتُرْبَةٍ ... كأَنَّ ثَراها ماءُ وَرْدٍ على مِسْكِ
كأَن قُصور الأَرْض ينظرنَ حَوْلَهُ ... إلى مَلِكٍ مُوفٍ على مِنْبَرالمُلْكِ
يُدِلُّ عليها مستطيلا بحُسْنِهِ ... ويضحكُ مِنْها وهيمُطْرِقَةٌ تَبْكى

وعلى بن الجهم يصف لنا قصراً آخر به نافورة فيقول :

وقُبَّةِ مَلْكٍ كأَنَّ النُّجوم ... تُصغى إليهـا بأَسرارِهـا
تخرُّ الوفـودُ لها سُجَّـدًا ... إذا ما تجلَّت لأَبصارِها
وفوَّارَةٍ ثأْرُهـا فى السَّماء ... فليسْتْ تُقَصِّرُ عن ثَارِهـا
تَرُدُّ على المُزْنِ ما أَنزلَتْ ... إلى الأَرْضِ مِنْ صَوْبِ مِدْرَارِها (١)

أما أبو نواس فهو يصف لنا بعض حرّاقات الأمين وقد ذكر الرواة أنه كان قد أمر باتخاذ خمس حرّاقات على خلقة الأسد والفيل والعقاب والحية والدلفين ، وأبيات أبى نواس تشير إلى الحراقتين التى على شكل أسد والتى على شكل عقاب ، يقول :

سَخَّرَ اللهُ للأَمين مَطايا ... لم تُسَخَّرْ لِصاحِب المِحرابِ
فإذا ما رِكابُهُ سار بَرًّا ... طارَ فى الماءِ راكبًا لَيْثَ غَـابِ
أَسدًا باسِطاً ذراعيـه يَعْدو ... أَهْرَت الشِّدْقِ كالِح الأَنيابِ
لا يُعانيهِ باللِّجام ولا السَّوطِ ... ولا غَمْزِ رِجلِه فى الرِّكابِ
عَجِب النَّاسُ إذا رأَوْه على صورة ... لَيْث يُمرمَرُّ السحـابِ
سَبَّحوا إنْ رأَوْكَ سِرتَ عليهِ ... كيف لو أبصروك فَوْقَ العُقابِ
ذات زَوْر ومنْسَرٍ وجَناحينِ ... تَشُقُّ العُبابَ بَعْدَ العُبابِ
تسبقُ الطَّيْرَ فى السَّماء إذا ما ... استعجلوها لِجَيْئةٍوذَهـابِ (٢)

---

(١) الأغانى ١٠ : ٢٣٣ .
(٢) ديوان أبى نواس ( ط . فاجنر ) : ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

ومن مظاهر الحضارة الجديدة التى أقبل شعراء القرن الثانى على وصفها لعبة الشطرنج ، يقول فيها خالد القناص :

أراد بلا ذَحل أخٌ لى يودّنى ... ويعظم حَقى دون كُلّ وَدودِ
محارَبتى لم يَألُ أن بَثّ خَيْلَهُ ... وألقحَ حَرْباً شَبّها بوَقــودِ
فأمحكنى والحَرْبُ أمــا بَديُّها ... إذا وَرَدَ الأبطالُ خَيْرَ وُرودِ
فأحسنُ مِنْ عَذارءَ ميّاسَةِ الخُطى ... رَخِيمَةٍ دَلٌّ للرِّجال صَيود
وآخرها شمطاءُ كالغُولِ فَحمَةٌ ... شَبيهةُ عِرْنينٍ بـأمٍّ قُرودِ[1]

ولما كانت بيوت القيان — التى شرحنا أمرها فى الباب الأول من هذا البحث — جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية فى القرن الثانى ، لهذا نجد الشعراء يهتمون بوصف الحياة داخل هذه البيوت ويسجلون ما يجرى فيها . ولدينا من هذا الوصف صورة دقيقة شاملة لبيت المفضل ، وهو مقيّن معروف كان بيته يقع فى باب الكرخ ، ينقلها لنا على بن الجهم وهو يعد من شعراء القرن الثالث ( توفى سنة ٢٤٩ هـ ) ولكن قصيدته فى وصف أحد بيوت القيان واضحة الدلالة على ما نشير إليه وهى التى يقول فيها :

نَزَلْنا ببابِ الكَرْخِ أطْيَبَ مَنْزِلِ ... على مُحْسناتٍ مِنْ قِيانِ المُفَضَّلِ
فلابن سُرَيْجٍ والغَريض ومَعْبَدٍ ... بَدائِعُ فى أسماعِنا لم تُبَدَّلِ
أوانِسُ ما للضَّيْفِ منهنّ حِشْمَةٌ ... ولا رَبُّهنّ بالجَليل المُبَجَّــلِ
يُسَرُّ إذا ما الضّيفُ قَلّ حَياؤهُ ... ويغفَلُ عنَه وهو غَيْرُ مُغَفَّلِ
ويُكْثِرُ من ذَمّ الوَقار وأهلِهِ ... إذا الضَّيْفُ لم يَأْنَسْ ولم يَتبذَّلِ
ولا يدفَعُ الأيدى المُريبة غَيْرَةً ... إذا نال حَظّاً مِنْ لَبُوسٍ ومأْكَلِ
ويطرق إطراقَ الشُّجاعِ مَهابَةً ... ليطلق طَرْفَ النّاظِرِ المتأَمِّلِ
أشِرْ بيَدٍ واغمزْ بطَرْفٍ ولا تَخَفْ ... رَقيباً إذا ما كنت غير مبخَّلِ

---

(١) كتاب بغداد : ١٥٧ .

وأعْرِضْ عن المِصباحِ والهجْ بمثْلِهِ ... فإنْ حَمَدَ المِصباحُ فادن وقَبِّلِ
وَسَلْ غيرَ ممنوعٍ وقُلْ غيْرَ مُسكِتٍ ... ونَمْ غيْرَ مَذْعورٍ وقُم غيْرَ مُعْجلِ
لكَ البَيْتُ مادامت هداياكَ جَمّةً ... وكنتَ مَلِيًّا بالنَّبيذِ المُعَسَّلِ [(١)]

وحتى الجسور التي كانت منتثرة على نهر دجلة لم يسقطها الشعراء من دائرة منظوراتهم ، بل وصفوها وأبدعوا فى وصفها . يقول على بن الفرج :

أيا حبّذا جسر على مَتْنِ دجْلَةٍ ... بإتقان تأْسيسٍ وحُسْنٍ ورَوْنَقِ
جمالٌ وفخرٌ للعراق ونُزْهَــةٌ ... وسَلْوَةُ مَنْ أَضْناهُ فَرْطُ التشوّق
تراهُ إذا ما جئته متأَمِّــلاً ... كَسَطْرِ عَبيرٍ خُطّ فى وسط مُهْرَق [(٢)]

ويقول على بن المحسن فى وصف جسر أيضًا :

يَوْمَ سَرَقْنَا العَيْشَ فيه خلْسَةً ... فى مجلس بفناء دجلة مُفْرَدِ
رَقَّ الهواءُ برِقّةٍ قُدَّامَهُ ... فغدوتُ رِقًّا للزّمانِ المُسْعِدِ
فكأنَّ دجلةَ طيلسانٌ أبيضٌ ... والجسرُ فيه كالطِّرازِ الأَسْوَدِ [(٣)]

وإذا كان وصف السفن فى الشعر الجاهلى والقرن الأول نادرا بالنسبة لأوصاف الصحراء وما فيها من مهامه وقفار ووحوش وآل ، فقد كثُر فى شعر القرن الثانى كثْرة ظاهرة ، إذ نجده فى قصائد كثيرة لشعراء من هذا القرن. فبشار بن برد حين يمدح ابن هبيرة يصف السفينة والبحر قائلا :

وملعب النُّون يرى بطنهُ ... من ظَهْره أخضر مستصعبِ
عطشانُ إنْ تأْخذْ عليه الصَّبا ... يُفحشْ على البوصيِّ أو يصخبِ
كأن أصواتاً بأرجائهِ ... مِنْ جُنْدبٍ قاصٍ إلى جُنْدبِ
ركبت فى أهوالــهِ ثَيِّبًا ... إليكَ أو عذراءَ لم تُرْكَبِ
لا تشتكى الأَيْنَ إذا ما انتحَتْ ... تُهدى بهاد بعدها قُلَّب

---

(١) الأغانى ١٠ : ٢١٩ .
(٢) تاريخ بغداد ١ : ١١٦ .
(٣) المصدر نفسه ١ : ١١٧ .

عارى الذراعين لتحريزها من مَشْرَب غارٍ إلى مَشْرَب
تصرُّ أحياناً بسكانهــا صَريرَ باب الدار فى المِذنَب [1]

ولسلم بن الوليد وصف مطول للسفينة أيضـاً نجده فى قصيدته التى مطلعها :

أديرى علىَّ الراحَ ساقيةَ الخَمْرِ ولا تسأليني واسألى الكأْسَ عَنْ أمرى

وكذلك وصف الحسين بن الضحاك سفينة فى نهر دجلة ، فى قصيدة رواها صاحب الأغانى ومن أبياتها قوله :

سكنا إلى خَيْر مسكونَة تَيمَّمها راغبٌ من أَمَمْ
مبـاركة شـادَ بُنْيانهَـا بِخَيْرِ المواطنِ خَير الأُمَمْ
كأَنَّ بها نَشْرَ كافـورةٍ لبرد نَداها وطِيب النَّسَمْ
كَظَهْرِ الأديم إذا ما السَّحـ ابُ صاب على مَتْنِها وانْسجَمْ
مبَرَّأَةٌ مِنْ وصول الشتـاء إذا ما طمى وَحْلُهُ وارتَكَمْ
فما إن يَزِلّ بها راجِلٌ يَمُرُّ الهُوينْـا ولا يلتَطم
ويمشى على رِسْلِهِ آمِناً سليمَ الشِّراكِ نَقِيٌّ القَـدَمْ [2]

ونجد لأبى الشيص أيضاً وصفاً دقيقاً للسفينة بجميع أجزائهاوطريقة سيرها ، فى قصيدته التى مدح بها عقبة بن الأشعث ومطلعها :

مَرَتْ عَيْنَهُ للشَّوْقِ فالدَّمْعُ مُنْسكِبُ طلول ديارِ الحَىِّ والحَىُّ مُغْتَرِبُ [3]

ويمكننا أن نقول إن شعراء القرن الثانى لم يدعوا مظهراً من مظاهر الحضارة المادية الجديدة التى كانت تقع تحت أبصارهم إلا وصفوه فى دقة وتفصيل ، فوصفوا المتنزهات وأنواع الأزهار المختلفة ، كما وصفوا الجسور والقصور وحلبة السباق وكل ما أبدعته حضارتهم . وكل ما كانت تزخر به مدنهم . وقد وصف الخريمى مدينة بغداد وصفاً شاملا قبل تهدمها وبعده ، حينما استعرت نار الفتنة بين الأمين والمأمون فأطاحت بالمدينة الجميلة وشوهت معالمها . وقد وصف لنا الخريمى جوانب من فتنة

---

(١) ديوان بشار ١ : ١٤٧ ، ١٤٨ .
(٢) الأغانى ٧ : ١٥٢ .
(٣) طبقات ابن المعتز : ٨٣ — ٨٤ .

تلك المدينة وحضارتها حيث يقول :

يا هل رأيتَ الجِنان زاهِرةً يَروقُ عينَ البَصيرِ زاهِـرُها
وهل رأيتَ القُصورَ شارِعَـةً تكنُّ مثل الدُّمى مَقاصِرُها
وهل رأيتَ القرُى التى غَـ رَسَ الأملاك مُخْضَرَّةٌ دساكِرُها
محفوفةً بالكُرومِ والنَّخل والرَّيـ حانِ قد دَمِيَتْ محـاجِرُها
بِزَنْدَوَرْد والياسرِّية والشَّطيْنِ م حيث انتهت معـابِرُها
وبالرحى والخيزرانية العليـــا التى أشرفَتْ قَناطِرُهـا
وقصر عَبْدَويْه عِبرةٌ وهُـدى لِكُل نَفْس زكت سرائِرُها
أيْنَ الظباءُ الأبكارُ فى روضة المُـ لِك تَهادَى بهـا غـدائرُها
أين غَضارتُها ولذَّتُهـا وأين محبورُها وحابِرُهـا
بالمِسْكِ والعَنْبَرِ اليَمانـ ىّ والأنجوجِ مشبوبةٌ مجامِرُها
يَرْفُلْنَ فى الخزّ والمَجاسِدِ والـ وشى مَخْـطومَةٌ مزامِـرُها

وفى مقابل وصف جوانب هذه الفتنة ونواحى الجمال التى كانت تتميز بها مدينة بغداد قبل الفتنة ، رسم لنا الخريمى صورة رائعة حقًّا حين وصف الكارثة التى حلت بهذه المدينة الجميلة وصور ما أصاب أهلها من قتل وثكل فقال :

كُلُّ رَقُود الضُّحى مَخَبَّـأةٌ لم تَبْدُ فى أهلها محاجِـرُها
بيضة خِـدْرٍ مكنونةٌ بَرَزَتْ لِلناس مَنشورةٌ غـدائِرُهـا
تعثُر فى ثَـوْبِها وتعجلها كَبَّةُ خَيْل زيفت حوافِـرُها
تسأل أينَ الطـريقُ والهِةَ والنارُ من خلفها تبادرُها
لم تجتلِ الشَّمسُ حُسْنَ بهجتها حتى اجتلتها حَرْبٌ تُباشِرُهـا
ياهـل رأيت الثَّكلى مولولَةً فى الطرق تَسْعى والجهد باهِرُها
فى إثْر نَعْش عليهِ واحدُهـا فى صَدْرِهِ طَعنَةٌ يُساورُهـا

تنظر فى وجهه وتهتف بالثكل م وعز الدموع خـــامرها[1]

ولم يقتصر شعراء القرن الثانى على وصف مظاهر الحضارة المادية فحسب بل نجدهم يصفون أيضاً وسائل الثقافة فى عصرهم وأدواتها ، فيصفون الكتب ويصفون الخطوط والأقلام . ومما قاله محمد بن يسير فى وصف الكتب :

هم مؤنسون وألافٌ غنيتُ بهمْ فليس لى فى أنيسٍ غيرهم أرَبُ
لله من جُلساءٍ لا جليسهمُ ولا عشيرهُم للسوءِ مُرْتَقِبُ
لا بادراتُ الأذى يَخشى رفيقهمُ ولا يلاقيه منهمْ منطِقٌ ذَرِبُ
أبقوا لنا حِكَماً تبقى منافِعُها أخرى الليالى على الأيام وانشعبوا
فـأيما آدِبٌ منهم مددتُ يَدى إليه فهو قريبٌ مِنْ يَدى كَثَبُ
إنْ شئتُ مِنْ مُحكم الآثار يرفعها إلى النبيِّ ثِقاتٌ خِيرَةٌ نُجُبُ
أو شئتُ من عرب عِلمًا بـأولهم فى الجاهلية أنبتنى به العَرَبُ
أو شئت من سير الأملاك من عَجَمٍ تُنبى وتخبر كيف الرأىُ والأدبُ
حتى كأنى قد شاهدتُ عصرَهُمُ وقد مضت دونهم من دهرهم حِقَبُ[2]

وموضوع هذه القصيدة إلى جانب ابتكاره وجدته فى باب الوصف فى الشعر العربى شامل عميق ، يبين أن شعراء القرن الثانى لم يصفوا فقط الجانب المادى من حضارتهم ولكنهم اهتموا أيضاً بالجانب الفكرى والثقافى . وقد روى ابن النديم أبياتاً أخرى لكلثوم بن عمرو العتابى فى وصف الكتب أيضاً يقول فيها :

لنا ندماءٌ ما نملُّ حـــديثهمْ أمينون مأمونون غيباً ومَشهدا
يفيدوننا من علمهم علمَ مامضى ورأيا وتـأديباً وأمرًا مُسَدَّدا
بلا عِلَّةٍ تخشى ولا خَوْف ريبةٍ ولا نتَّقى منهم بناناً ولا يَدا
فإن قلتُ هم أحياءٌ لست بكاذبٍ وإن قلتُ هم موتى فلستُ مفنَّدا[3]

---

(١) تاريخ الطبرى ١٠ : ١٧٧ .
(٢) الحيوان ١ : ٩٤ .
(٣) الفهرست : ١٦ .

أما المقنع الكندى فهو يصف لنا القلم فيقول :

قلمٌ كَخُرطوم الحَمامةِ مائِلٌ  مستحفظ للعلم من عَلاَّمِهِ
يَسِمُ الحُروف إذا يشاء بناءها  لبيانها بالنَّقْطِ من أرسامِهِ
مِنَ صُوفَةٍ نفَثَ المِدادَ سخامُهُ  حتى تغير لونُها بسخامِـهِ
عضى فيقصم من شَعيرة أنفِـهِ  كُقلامة الأظفور من قَلاَّمِه
وبأنفهِ شِقٌ تلاءم فاستوى  سُقِيَ المداد فزاد فى تَلاَمِـهِ
مستعجمٌ وهو الفصيحُ بكلِّما  نَطَقَ اللسانُ به على استعجامِهِ
وله تراجمةٌ بألسنةٍ لهمْ  تبيانُ ما يتلون من تَرجامِهِ
ما خطَّ من شَىْءٍ بهِ كُتابُهُ  ما إن يبوحُ به على استكتامِه
وهجاوه قاف ولام بعدَها  مِيمٌ معلَّقَةٌ بأسفل لامِـهِ[1]

والحقيقة إن الوصف فى القرن الثانى قد تعددت جوانبه واتسع ميدانه إلى حد بعيد ، فلم يعد مقصوراً على أمور مشاهدة ، ولكنه تعدى تلك الدائرة واقتحم مجالات جديدة فيها قدر كبير من ذاتية الشعراء أنفسهم . فن ذلك مثلا إقدام المكفوفين منهم على وصف ظلام عيونهم وما يلاقونه من عناء وشقاء فى هذا العالم الرهيب : عالم الظلام . وقد قدمنا من قبل أمثلة لهذا اللون فى الشعر الذاتى لصالح ابن عبد القدوس والخريمى وأبى الشيص . وقدمنا من هذا اللون فى الوصف الذاتى أيضاً قصيدة لصالح بن عبد القدوس يصف فيها حياة السجون وانطباعاتها فى نفوس الذين قدر عليهم البقاء فيها . وحياة المحبين وأحوالهم فى الصد والهجران ، والبكاء والسهاد ، والفرحة باللقاء والوصال وما إلى ذلك ، وصفها لنا أحد شعراء هذا القرن وهو حمدان بن أبان اللاحقى ، وقد أبى إلا أن يجعلها وثيقة فى الشعر التعليمى . ولهذا ذكرناها عند دراسة هذا النوع من الشعر .

أما وصف الطبيعة فى القرن الثانى فقد تطور تطورا واضحاً عما كان عليه فى الشعر القديم ، ونحن بهذا نرد على سيد نوفل الذى قال إن التطور فى شعر الطبيعة

---

(١) الحيوان ١ : ٦٥ .

جزئى لم يخرج عن الحدود العامة القديمة بل لازمها ودار فى نطاقها[١] . أما دليلنا على ما نقول فأساسه شعر الطبيعة نفسه الذى خلفه لنا القرن الثانى فهو جديد فى موضوعاته ومادته ، جديد فى شكله وصورته . فبعد أن كان الشعراء الأقدمون يصفون القفار والمهامة الموحشة أصبحوا يصفون فى هذا القرن المتاره والبساتين والأزهار والرياحين ، يقول محمد بن يسير فى وصف بستان له :

لى بستانٌ أنيقٌ زاهِـرٌ ناضِرُ الخُضرَةِ ريّانٌ تَرِفْ
راسِخُ الأعراقِ ريّانُ الثّرى غَدِقٌ تربتُهُ ليست تَجِفّ
لمجارى الماءِ فيه سَنَنٌ كيفما صَرّفْتُهُ فيه انصرفْ
مُشْرِقِ الأنوارِ ميّاد النّدى مُنْثَنٍ فى كلّ ريحٍ مُنْعَطِـفْ
تَمْلِكُ الرِّيحُ عليه أمرَهُ فإذا لم يونس الرِّيحَ وَقَفْ
يكتسى فى الشرق ثَوبَىْ غِيبَةٍ ومع اللّيْلِ عليها يَلتحِفْ
ينطوى اللّيْلُ عليه فإذا واجَهَ الشَّرْقَ تَجَلّى وانكشف[٢]

وبعد أن كان الشعراء القدماء يعنون بوصف الناقة والفرس وبقر الوحش ونحو ذلك من الحيوان الذى تزخر به الصحراء، أصبحوا يصفون فى القرن الثانى أنواع الحيوانات الأليفة الوديعة مثل الكلب أو اليمامة أو الحمامة وما إلى ذلك ، وكذلك أنواع الحيوان التى كانت غريبة عليهم مثل الفيل الذى نجد له أوصافاً كثيرة فى لحيوان للجاحظ . ومما رواه المسعودى فى وصف الحمام لأحد شعراء هذا القرن :

هتفتْ هاتِفَــةُ آذنهــا إلْفٌ بِبَيْنِ
ذات طَوْق مثل عِطْفِ النّونِ أقنى الطَّرَفَيْنِ
وتُرى ناظِرَةً نحوكَ مِنْ ياقـوتَتَيْنِ
ترجع الأنفاسَ من ثُقْبَيْنِ كاللُّؤلُؤتَيْنِ
وترى مثل البَساتِين لهــا قادِمَتَيْنِ
ولها ساقان حمــراوانِ مِثْل الوَرْدَتَيْنِ

(١) شعر الطبيعة فى الأدب العربى : ١٨٨ . (٢) الأغانى ١٤ : ٢٠ .

ثم هناك فارق هام بين وصف الطبيعة فى الشعر القديم ووصفها فى القرن الثانى يذكره ڤون جرونباوم إذ يقول : (إن المقاطع الشعرية العديدة التى عالجت من قريب أو من بعيد نواحى مختلفة من المشاهد العربية أو من ظواهر الطبيعة، لم تنتج عن الآثار الوجدانية التى بعثتها الأشياء المرسومة فى نفس الشاعر ، وإنما جرى إقحامها فى تضاعيف القصيدة بواحد من الدوافع الثلاثة التالية : حرصاً على إبراز الخصائص الشخصية — جرياً على نمط تقليدى راسخ — رغبة فى الشىء الموصوف بالذات . وعلى الإجمال فالشاعر القديم عندما يأخذ فى وصف الطبيعة التى تحيط به فإنه يتوجه بصورة خالصة إلى مظاهرها القاسية الجافية المخيفة . فمواهبه الوصفية أسرع استجابة إلى داعى المشهد العاتى كمنظر الصحراء المهلكة والعاصفة العاتية . وجمال عرضه ينبثق من أمانة الشاعر فى نقل المشاهد لا من انفعاله بالمؤثرات الموحية )[1] . أما فى القرن الثانى فقد ازداد انجذاب الشاعر إلى الظواهر التى تتميز بالرقة والجمال — كما أوضحنا فى الأمثلة السابقة — كما ازداد إقباله على وصف ما أهمله الشاعر القديم من ظواهر محيطة به ، فلم يترك شيئا فى بيئته الطبيعية دون أن يصفه وصفاً دقيقاً .

وهناك ناحية هامة أخيرة وهى أن الشاعر فى القرن الثانى قد زادت صلته الشخصية بالطبيعة . فأصبحت تثير فى نفسه استجابة ذاتية بعيدة عن النمط التقليدى . ومن هنا كان التجاوب الوجدانى بين الشاعر ومظاهر الطبيعة المختلفة . وكانت المحاولة لتشخيص الطبيعة ومحادثتها على سبيل التجريد، كما قدمنا فى شعر عبد الرحمن الداخل الذى يخاطب فيه النخلة ، وشعر مطيع بن إياس الذى يناجى فيه نخلتى حلوان .

ومما نلاحظه أيضاً فى شعر الطبيعة فى القرن الثانى ميل الشعراء إلى الوصف الشامل لجزئية من جزئيات الطبيعة . ولعل أصدق مثال لهذا النوع قصيدة أبى نواس فى وصف النخل ، وقصيدة ابن أبى كريمة فى وصف القطن . أما أبو نواس فالدافع له على وصف النخل هى الخمر التى يهواها ولا يقوى على فراقها ، وهى ليست خمر العسل ولكنها من نتاج النخل، ولهذا فهو يصف لنا أم خمره المفضلة وصفاً شاملا مفصلا منذ غرس النخلة لحين إغداقها بالتمر المرجو ، يقول :

---

(١) دراسات فى الأدب العربى : ١٦٠ وما بعدها .

لنا خَمْرٌ وليس بِخَمْرِ نَخْلٍ ... ولكنْ مِنْ نِتاجِ الباسقاتِ
كرائمُ فى السَّماء زهين طُولاً ... ففات ثِمارُها أيدى الجُناةِ
قلائِصُ فى الرءوس لها ضُروعٌ ... تدرُّ على أكفٍّ الحالباتِ
مسارِحُها المَدار فبطن جُوخى ... إلى شاطى الأُبُلَّةِ فالفُراتِ

* * *

فحيَن بدا لك السرطان يتلو ... كواكب كالنِّعاجِ الرائعات
بدا بين الذَّوائب فى ذُراها ... نباتٌ كالأكفِّ الطالعاتِ
فشققت الأكف فخلتُ فيها ... لآلىء فى السُّلوكِ منظماتِ
وما زال الزَّمانُ بحافتيها ... وتقريب الرِّياح اللاحقاتِ
فعاد زُمُرُّدًا واخضرَّ حتى ... تخالُ به الكباش الناتجاتِ
فلما لاح للسارى سُهَيْلٌ ... قُبَيْلَ الصُّبْحِ مِنْ وَقْتِ الغَداةِ
بدا الياقوتُ وانتصبتْ إليهِ ... بِحُمْرٍ أو بِصُفْرٍ فاقعــاتِ
فلما عاد آخرُها خَبِيصاً ... بعثتُ جنــاتها بُمعقباتِ
بعثت جناتَها فاستنزلوها ... برِفْقٍ مِنْ رُءُوسٍ سامقاتِ[1]

أما ابن أبى كريمة فكان الدافع له على وصف القطن — منذ كان بذرة ثم نبتها وارتفاع ساقها وظهور القطن فيها — فقده لقميصه المصنوع من القطن والعزيز على نفسه ، يقول :

وبقعة قد أجالَ الطَّرْفُ نُزَهَتَهُ ... حتى تَخَيَّرها مِن مَنبت القُطنِ
سَهْلِيَّة النَّجدِلاخَفْضٍ ولاشَرَفٍ ... شَيَخٌ من الفَرسِ مطبوعٌ على الفِطَنِ
ما زال يُتْحِفُها بالماء مجتهداً ... حولين طوراً وطوراً قِمَّةَ الدِّمَنِ
حتى انتقى حَبٌّ مَرْوِىٌّ فَوَرَّهُ ... مثل اللآلئِ لم يَدْنَسْ من الدَّرَنِ

---

(١) ديوان أبى نواس : ٢٢٢ .

حتى إذا بدَّ زرعُ الماء ناهِضُها | واستتبعَ الريحَ منها مائِلَ الغُصُنِ
أبدَتْ طرائفَ وَرْدٍ ثم أعقبها | جَوزٌ تَفَرقَ بين الساق والفَنَنِ
تولَّد الجوز منها بعد عاشِرَةٍ | بيضاء تصدع منها مُحْكَم الجَبَنِ
فاستخلصتْ سِرَّهُ منهن غانِيَةٌ | ببعض طورها فى السِّرِّ والعَلَن (١)

وفيما عدا ما ذكرنا من أنواع الوصف التى ظهرت فى القرن الثانى ، نشير إلى نوع جديد آخر نسميه الوصف الساخر وهو أثر من آثار الروح الشعبية التى سرت فى شعر هذا القرن والتى تحدثنا عنها فيما سبق . ونمثل لهذا الوصف الساخر بقصيدة بشار التى وصف بها نعجة هزيلة أهداها له فتى من بنى منقر ، وكان يبعث إلى بشار فى كل أضحى ضحية سمينة . قال بشار :

وَهَبْتَ لنا يا فتى مِنْقَرٍ | وعِجْـل وأكرمهم أولا
عجُوزًا قد اوْرَدَهـا عُمْرُها | وأسكنهَـا الدَّهْرُ دارَ البِلى
سَلُوحاً تَوَهَّمْتُ أنَّ الرِّعاء | سَقَوْها لِيُسهلها الحَنْظلا
أضرط من أمِّ مُبْتاعِهـا | إن اقتحمتْ بُكْرَةً حرملا
وضعْتُ يَميني على ظَهرِها | فَخِلْتُ حَراقِفهـا جَنْـدَلا
وأهوت شِمالٌ لعُرقوبهـا | فَخِلْتُ عَراقِيبَهـا مِغْـزلا
وقلَّبْتُ إليتها بعـد ذا | فشبَّهتُ عصعصها مِنْجَلا (٢)

ومن هذا الوصف الساخر أيضًا قصيدة إسماعيل بن عمار فى وصف جارية له قبيحة ، يقول فيها :

بُليتُ بزَمَّرْدَةٍ كالعصـا | ألصَّ وأخبَثُ مِنْ كُندُشِ (٣)
تُحِبُّ النِّساءَ وتأبى الرجالَ | وتمشى مع الأَسفَهِ الأَطيشِ

---

(١) اختيار المنظوم والمنثور ١٣ : ورقة ٩٠ ( مخطوط ) .
(٢) الأغانى ٣ : ٢٢٧ .
(٣) زمردة لغة فى زمَرَّدة أى المرأة التى تشبه الرجال وهو لفظ فارسى معرب ، أما كندش فهو لص مشهور .

لها وجهُ قِرْدٍ إذا ازيَّنَتْ ... ولونٌ كبيض القَطا الأبْرَشِ
وإن نكهت كِدْتُ من نَتْنِها ... أخرُّ على جانِبِ المفرِشِ
وثَدْى تَدَلىَّ على بَطنِها ... كِقِرْبَةِ ذى الثلَّةِ المُعطشِ (١)

وكما رأينا تأثير تيار المجون فى أغلب فنون الشعر فى القرن الثانى ، نجد له تأثيراً فى فن الوصف أيضًا بحيث يمكننا أن نقول إنه قد وجد فى شعر هذا القرن وصف ماجن يتضح فى وصف بعض الشعراء لمتاعهم أو متاع النساء . وأهون ما فى هذا النوع من الوصف الماجن تلك الأبيات التى يمكننا أن نمثل بها وهى لأحمد بن إسحق الخاركى يصف فيها خروج لحية أمرد فيقول :

لهفى عليك وما يردُّ تلهُّفى ... بعدَ الظَّلام غضارة الأنوارِ
وكأن خطَّ الشعر فى جنباتِه ... ليلٌ أقام على نُجومِ نهارِ
لو يبتلى بدر السماء بلِحْيَةٍ ... لاسودَّ حتى لا يُضىءُ لسارى (٢)

ويتضح لنا مما قدمناه من أمثلة أن الوصف كان من فنون الشعر التى تجددت بالفعل فى القرن الثانى واتسعت دائرتها إلى حد بعيد فى وصف الماديات والمعنويات على السواء ، ووصف المحسوس وغير المحسوس ، وأن مظاهر الحضارة الجديدة قد انعكست بأجلى صورها وأدق جزئياتها فى شعر هذا القرن ، كما اتخذ الوصف ألواناً كثيرة ، منها شمول النظرة والاستقصاء ، والميل إلى السخرية والفكاهة . والنزوع إلى المجون أحياناً . يضاف إلى ذلك تطور شعر الطبيعة تطوراً ظاهراً ، فبعد أن كان وصفًا تقليديًا يصور الجانب العنيف من الطبيعة أو الجانب الوحشى ، أصبح وصفًا وجدانيا يصور جميع نواحيها وبخاصة الجانب الرقيق الباسم الهادئ الفواح بالعطر والشذى .

وليس الوصف هو كل ما ذكرنا فحسب ، ولكنه كان يتضمن أيضًا ناحيتين على جانب كبير من الأهمية يظهر فيهما التطور بأجلى معانيه ونقصد بهما وصف الحيوان أو شعر الطرد ، ووصف الخمر وما يتصل بها . ونظراً لأهمية الناحيتين وصيرورة كل منهما فنًّا رئيسيًّا من فنون الشعر العربى ، لهذا سنتناولهما بالدراسة فيما يلى كلا على حدة .

---

(١) الأغانى ١١ : ٣٧١ .

(٢) الورقة : ٦٠ .

# الطرد

الطرد أو الشعر الذى يقال فى الصيد عرف منذ الجاهلية حين كان الشاعر الجاهلى يصف مطاردته بجواده لحمار وحشى أو تتبعه لظبى أو طائر ، أو حين يصف صراع ظبى مع حمار وحشى ، أو ما أشبه من أنواع الصراع التى تنشب بين الحيوان فى الصحراء القاحلة الجرداء التى كانت تحيط به . وكان هذا الوصف بطبيعة الحال جزءاً من القصيدة التى يكتبها الشاعر الجاهلى فى أغراض كثيرة من مدح إلى نسيب إلى هجاء إلى فخر ، إلى غير ذلك من الموضوعات التى كان يخوض فيها .

وعندما ظهر الإسلام شغل الشعراء أيام الرسول والخلفاء الراشدين بموضوعات أخرى فى الرد على المشركين والانتصار للدين الجديد ، ولم يهتموا كثيراً بالموضوعات التى كان يخوض فيها الشاعر الجاهلى ومن بينها الطرد .

وفى الفترة الأولى من الحكم الأموى اشتد الصراع السياسى بين الأحزاب — كما نعلم — فشغل الشعراء ، واستغرق أكثر جهدهم . وحتى فى بيئة الحجاز التى ازدهر فيها فن التغزل — للأسباب التى نعلمها — لم يكن لفن الطرد حظ فيها ، لأن هواية الصيد نفسها لم تكن قد أصبحت جزءا رئيسياً فى الحضارة الجديدة التى غزت مظاهرها معالم الحياة العربية فى كل ناحية .

وفى أواخر القرن الأول وأوائل الثانى بدأت هواية الصيد تأخذ مكانها فى المجتمع العربى وتنتشر بين الطبقة الأرستقراطية ، وفى البيئات المترفة الغنية ، ولم تكن تتابع فى هوايتها ما كان موجوداً فى العصر الجاهلى من أنواع الصيد وطرقه ، ولكنها كانت متأثرة بالحضارة الجديدة التى شاعت فى هذه الفترة والتى اقتبست فيما اقتبسته من مظاهر الترف المادى عند الأمم الأجنبية هواية الصيد ووسائلها وأدواتها . والذى يكشف لنا ذلك ما يذكره ابن النديم من كتب مؤلفة أو مترجمة فى فن الصيد ووسائله ، منها كتاب الجوارح لمحمد بن عبد الله بن عمر البازيار ، وكتاب البزاة للفرس ، وكتاب البزاة للترك ، وكتاب البزاة للروم ، وكتاب الجوارح واللعب بها لأبى دلف القاسم بن عيسى [١] .

---

(١) الفهرست : ٤٣٨ .

والذى يتضح لنا من هذه الكتب تأثرها بفن الصيد عند الفرس والروم والترك على السواء . وقد عرف بالفعل عن هذه الأمم استخدامها للجوارح من الطير فى الصيد مثل الباز والشاهين والعقاب والصقر . يدربونها على تتبع الحيوان والطير ، بالإضافة إلى تدريب الكلاب السلوقية وغيرها للاستعانة بها أيضاً فى صيد أنواع الطير والحيوان .

ولاشك أن تدفق المال على الدولة العباسية وانتشار الغنى فى بيئات كثيرة ، ساعد على سرعة انتشار هواية الصيد بين الطبقات القادرة ، التى تجد الوقت فسيحاً لمزاولة أنواع من اللهو البرىء مثل الصيد ، إلى جانب فنون اللهو الأخرى المغرقة فى المجون والانحراف . ويبدو أن أفراد هذه الطبقات المترفة كانوا يخرجون للصيد فى جماعات صغيرة ترأسها شخصية كبيرة . وزير أو قائد أو والٍ أو أمير . وأحياناً الخليفة نفسه . وتضم بعض المقربين ومن بينهم الشاعر الأثير بطبيعة الحال .

وبينما نجد قلة من الخلفاء الأمويين تذكر لنا المصادر المختلفة هوايتهم للصيد مثل يزيد بن معاوية والوليد بن يزيد ، نجد جميع الخلفاء العباسيين بلا استثناء يقبلون على هذه الهواية لأنها — كما ذكرت — قد أصبحت فى عصرهم جزءاً من مظاهر الحضارة لا تُستكمل إلا به . مثلها مثل أنواع الطعام والشراب والفرش التى استحدثت فى الحياة العربية استحداثاً .

كان بعض الشعراء إذن يشهدون رحلات الصيد تلك بل يشتركون فيها . ولهذا كان من الطبيعى أن يصفوها وينقلوا لنا صورة لما كان يحدث فى هذه الرحلات من صيد الحيوان وإنضاجه على النار والإقبال على أكله . ووصف أنواع الطير والحيوان المدربة التى يستخدمونها فى صيدهم وغير ذلك .

والملاحظ فى شعر الطرد الذى وصل إلينا أنه قد نظم فى بحر الرجز . والسبب فى ذلك كما يراه نلينو أن هذا النوع من الشعر كان أصله بدويًّا ، ومضمونه أقرب إلى أحوال أهل الوبر منه إلى معيشة سكان المدن وأهل الحضر [1] . وهذا التفسير معقول نؤكده بما لاحظناه على لغة شعر الطرد نفسها من جنوح إلى الغريب واستخدام الألفاظ الوحشية ، وكأنى بالشاعر قد أحس أنه فى شعر الطرد يرتد إلى العصر الجاهلى

---

(١) تاريخ الآداب العربية : ١٩٢ .

بيئة وموضوعاً ، لهذا كان يصطنع هذه اللغة الجاهلية فى طردياته اصطناعاً ليكمل صورة هذا النوع من الشعر بالملاءمة بين الشكل والمحتوى .

وأول الشعراء الذين ذكرت لنا المصادر المختلفة اهتمامهم بشعر الطرد هو الشمردل ابن شريك الذى كان معاصراً لجرير والفرزدق . والذى يقول عنه صاحب الأغانى إنه ( كان صاحب قنص وصيد بالجوارح وله فى الصقر والكلب أراجيز كثيرة[1] ) ولكنه لم يذكر لنا أمثلة وافية لطردياته يمكننا أن نعرف منها مدى ما بلغه فيها . ولأبى نخيلة أيضاً شعر كثير فى الطرد ، فابن المعتز يذكر أن له فى القنص أعاجيب كثيرة وأراجيز مشهورة . ومما يذكره له أرجوزة فى طرد عشر نعائم يصفها فيقول :

أنعتُ مُهْرًا سَبِطَ القَـراةِ وَرِدًا طِمِرًّا مُدْمَجَ السَّراةِ
يغدو بِنَهْدٍ فى اللِّجام عاتِ نعائماً عَشْرًا مطـرَّداتِ
صُكَّ العراقِيب هُجنَّعاتِ فانصاع وانصَعْنَ مُوَلِّيـاتِ
ما كانَ إلا هاكَهُ وهاتِ حتّى اجتمعن متناغصاتِ
بالسهْبِ والغَدْرِ من الحَماةِ واختلَّ خُضْنا هيقة شُوشاتِ
فانعقرت من آخر الهَيْقاتِ بِغَيْرِ تكبير ولا صَلاةِ
كأنَّها خالِفَــة السُّراةِ[2]

وواضح من هذه الأرجوزة ما سبق أن قلناه عن لغة شعر الطرد ، كما أنها توضح أيضاً أن الصيد فى أواخر القرن الأول كان لا يزال قريباً من البداوة الجاهلية ، فهو يطارد بجواده عشر نعائم تماماً كما كان يفعل الجاهلى .

ولعل أبا نواس هو أكبر شعراء الطرديات فى الأدب العربى وأكثرهم تمثيلا لما بلغته هواية الصيد فى العصر العباسى من رقى وتحضر . وقد صدق كاتب دائرة المعارف

---

( ١ ) الأغانى : ١٣ : ٣٦١ .

( ٢ ) طبقات الشعراء : ٦٦ ، ونلاحظ على الأبيات بعض التحريف لم يتداركه المحقق . والقراة هنا بمعنى الظهر والتاء زائدة والطمر : الفرس الجواد ، والسراة : الظهر ، والنهد : الفرس الحسن ، والهجنعات : الطويلات ، وانصاع بمعنى أسرع . متناغصات : متزاحمات ، والسهب : الفرس الواسع الجرى ، والحماة عضلة الساق ، والهيقة : النعامة ، وشوشات لعلها شوسات أى طويلة أبدلت همزتها تاء للرجز ، والخالفة التى تقف بعد ذهاب غيرها ؛ والسراة : جمع سار .

الإسلامية حين لاحظ أن ديوان أبي نواس هو أول ديوان فى الأدب العربى يضم باباً فى الطرد(١) . وإن كنا نحترز فنقول : من بين الدواوين التى وصلتنا . ولابد أن أبا نواس كان من الذين يشتركون دائماً فى رحلات الصيد التى يقوم بها الخليفة وخاصة الأمين ، وأن هذه الهواية قد صادفت ميلا من نفسه وإلا لما اهتم بوصف الصيد ذلك الاهتمام الذى يبدو لنا من شعره . ويرى عباس محمود العقاد أن فن الطرد عند أبي نواس كان من قبيل ( العرض ) أى يعرض من طويته دوراً مسرحيًّا يلفت النظر ، لأنه فى رأيه — وإن صاحب الصيادين على ما يظهر من بعض شعره — لم يؤثر عنه أنه كان يحب الطرد والصيد ذلك الحب الغلاب ، وإنما نظم فيه ليعرض قدرته على النظم فى هذا الباب ، فاختار أكثر طردياته من الرجز — وهو وزنه التقليدى عند الشعراء — واصطنع فيه الغريب ليحكى أمام الرجاز من أمثال رؤبة أنه ليس أقل منهم علماً باللغة . فكل ما فى هذا الباب فى رأى العقاد ( عرض فنى ) تنحصر بواعثه فى هذه الرغبة ولا تعبر عن باعث نفسانى غير هذا الباعث . ويرى الكاتب من الأدلة على إتقان العرض أن أبا نواس كان يتخير القوافى الفخمة العسيرة كالطاء والظاء ، كما أنه حرص على محاكاة الأعراب فى أسلوبه حتى إنه اجتنب التصرف فى مطالع الأراجيز . فهى تحكى مطالع الأقدمين فى هذا الباب ، ومنها تكراره ( أنعت كلبا ) ، ( وقد اغتدى ) ، ( يا رُب ) ، ( لما ) ، وكلها مما تفتح به الأراجيز(٢) .

وهذه النظرة من جانب الكاتب قد تصح لو أن أبا نواس كان وحده هو الذى سلك هذا السبيل فى الطرد من استخدام الغريب ومطالع الأراجيز القديمة إلى اختيار القوافى الصعبة النادرة . ولكن الحقيقة إن شعر الطرد كان هذا شأنه منذ الجاهلية ، وإن الرجز الذى كان يصاغ فيه بحر تقليدى عند الشعراء الذين كان لهم إسهام فى هذا الفن ، وكذلك كانت المطالع القديمة تقليداً موروثاً عند شعراء الطرديات غير أبي نواس ، ونلاحظ ذلك فى أرجوزة أبي نخيلة التى ذكرناها من قبل . وعلى هذا لا نجد مناصاً من نفى فكرة ( العرض الفنى ) عن طرديات أبي نواس . وغاية ما يقال

---

( ١ ) مادة أبى نواس The Encyclopaedia of Islam (new edition)

( ٢ ) انظر : أبو نواس للعقاد : ١٥٨ وما بعدها .

في هذا السبيل أن فن أبي نواس فيه كان تقليداً موروثاً لأن بيئة الصيد وجوه وموضوعه كانت توحي — كما ذكرنا — بجو الصحراء وتلبّس الروح الجاهلية القديمة .

وأكثر طرديات أبي نواس تدور حول وصف الكلاب ، والسبب في ذلك أن كلاب الصيد كانت من الأدوات التي شاع استعمالها في هذه الهواية آنذاك ، بينما كان استعمالها قليلا في العصر الجاهلي . ولهذا نجد خلافاً ظاهراً في طرديات كلا العصرين ، فالقدماء كانوا يصيدون على الفرس ويقبحون في الغالب كلاب الصيد إذ يرون أن في استخدامها تهويناً من بأسهم وتقبيحاً للصيد نفسه ، بينما صورت طرديات القرن الثاني الكلب تصويراً قويّاً وخلعت عليه أجمل الأوصاف من شجاعة وخفة وجمال شكل وبراعة في الوثوب على الفريسة واقتناصها . وقد مر بنا من قبل كيف أن أبا نواس قد رثى كلب صيد لسعته حية رثاء حارًّا . وقد لاحظ الجاحظ من قبل اهتمام أبي نواس بالكلاب خاصة في طردياته واستقصاءه صفاتها ومعرفته دقائقها أكثر من الأقدمين فقال : ( . . . كان قد لعب بالكلاب زماناً وعرف منها ما لا تعرفه الأعراب ، وذلك موجود في شعره ، وصفات الكلاب مستقصاة في أراجيزه )[1] .

وأبو نواس حين يصف الكلب يصور لنا شدة عناية مولاه به ورعايته له فهو يبيت إلى جانبه ، وإن تعرى كساه ببرده حتى لا يصيبه مكروه ، وهو يصف الكلب بأنه واسع الشدقين ، طويل الخد ، وبأنه شديد الجرى حتى إن رجليه لا تمسان الأرض ، ولهذا فصيده مضمون ، وسرعان ما يملأ الجو دخان الموقد إذ يشتوى عليه الصائدون ما غنمه لهم كلبهم النشيط . ومما وصف به أبو نواس كلب الصيد السلوقي قوله :

أَنْعَتُ كَلْباً ليسَ بالمَسبوقِ    مُطَهَّماً يجرى على العُروقِ
جاءت به الأَملاكُ مِنْ سَلوقِ    كأنَّهُ في المِقْوَدِ المَمْشوقِ
إذا عــدا عَدْوَةَ لا معوقِ    يلعَبُ بين السَّهْل والخُـروقِ
يشفى مِنَ الطرد جَوى المَشوقِ    فالوحْشُ لو مرت على العيُّوقِ
أنزلهــا دامِيَةَ الحُلوقِ    ذاك عليه أَوجَبُ الحقــوقِ
لكل صياد به مرزوقِ[2]

---

(١) الحيوان ٢ : ٢٧ .    (٢) ديوان أبي نواس : ١٨٠ .

وقد وصف أبو نواس بالإضافة إلى الكلاب الفهد والبازى والصقر والفرس وديك الهند والأسد والزُرَّق وهو طائر بين البازى والباشق يصاد به ، وقيل هو البازى الأبيض[١] . كما وصف أنواع الحمام المختلفة ، وكان يبيعها رجل فى البصرة اسمه يعفور — كما يخبرنا أبو نواس نفسه — . ومما وصف به أبو نواس ديك الهند — وكانوا يستخدمونه فى الهراش وهو جزء من هواية الطرد — قوله :

أنْعَتُ دِيكاً مِنَ دُيوكِ الهِنْدِ　　أَحْسَنُ مِنْ طاووس قَصْر المَهدى
أشجَعُ من عادِى عَرين الأُسْدِ　　ترى الدّجاجَ حـوله كالجُنْدِ
يُقَعِينَ مِنْهُ خِيفَةً للسَّفْـدِ　　له سقاعٌ كدوِىِّ الرَّعـدِ
مِنقارُهُ كالمِعْوَلِ المُمَـدِّ　　يقهر ما ناقره بالنَّقْـدِ[٢]

وكثيراً ما وصف أبو نواس فى طردياته أيضاً رحلات الصيد نفسها منذ بدايتها كما فى أرجوزته :

لَمَّا تَبَدَّى الصُّبحُ مِنْ حِجابِهِ　　كطلعةِ الأَشْمَطِ مِنْ جِلبابِهِ
وانعدَلَ اللَّيْلُ إلى مآبِهِ　　كالحَبَشِىِّ افترَّ عن أنيابِهِ
هِجْنا بِكَلْبٍ طالما هِجْنا بِهِ　　ينتسفُ المِقودَ مِن كَلاَّبِهِ
تَراهُ فى الحَضْرِ إذا هاهابِهِ　　يكاد أن يخرج من إهابِهِ[٣]

وواضح فى هذه الأمثلة أن أبا نواس قد اختار للغة الطرد أسلوباً يغاير ما درج عليه فى بقية شعره ، على الرغم من تقديمنا له أمثلة تعد ألفاظها من أخف طردياته . أما موضوع شعر الطرد عنده ففيه تجديد — لا شك فى ذلك — من ناحية استقصائه صف الكلاب بينما كان الأقدمون يلمون بها إلماما ، ووصف ديوك الهند وغيرها مما لم يعرفه القدماء من قبل . ولا ندرى إن كان أبو نواس قد تابع أحداً قبله فى هذا الشعر ، وإن كان مهلهل بن يموت ينسب إليه سرقة بعض أبياته فى الطرد من الشمردل اليربوعى ، فهو يذكر أن قول أبى نواس :

---

(١) انظر : لسان العرب : مادة زرق .
(٢) ديوان أبى نواس : ١٩٨ .
(٣) ديوان أبى نواس : ١٨٣ .

لما تَبَدّى الصُّبْحُ مِنْ حِجابِهِ ... كَطِلعَةِ الأَشمَطِ من جِلْبابِهِ

مأخوذ من قول الشمردل :

لما تبدى الصبح من جلبابهِ ... ينفرُ اللَّيل إذا حدا بهِ(١)

وقول أبي نواس :

فانصاع كالكوكبِ فى انكدارِهِ ... لَفْتَ المُشيرِ مَوْهِناً بناره

مأخوذ أيضاً من قول الشمردل :

أو كَضِرام قابِسٍ يَسْعى بِهِ ... تُطيرُهُ الرِّيحُ على ثِيابِهِ(٢)

كما ينسب إليه سرقات أخرى فى الطرد منقولة من حميد بن ثور وعدى بن الرقاع وغيرهما .

ومع ذلك فلا أزال أعتقد أن أبا نواس قد جدد فى شعر الطرد وجعله باباً فى ديوان الشعر العربى . ولكن كان هذا التجديد فى إطار التقليد الموروث فى هذا الفن نزولا على ما تفرضه طبيعة الموضوع وبيئته كما سبق أن أشرنا .

## الخمريات

الخمريات فن وصفى آخر استقل بنفسه وأصبح باباً هامًّا من أبواب الشعر العربى منذ القرن الثانى . وليس معنى هذا أن الخمريات لم تعرف من قبل فى شعر القرن الأول وفى الشعر الجاهلى . وكيف يمكن ألا تعرف والخمر كما تروى الأساطير القديمة قد عرفتها الإنسانية منذ نشأتها الأولى . ووصلت فى بعض البيئات إلى حد التقديس حتى إن اليونانيين جعلوا لها إلها هو باخوس كما تصوره الأساطير الإغريقية .

والحقيقة إن الخمر فى العصر الجاهلى كانت جزءاً من حياة العرب يقبلون على شربها على اختلاف طبقاتهم دون تحرج ، ويصفونها فى شعرهم باعتبارها مظهراً من مظاهر الفتوة والكرم وسماحة النفس . ولكن إلى أى حد بلغت أوصاف الخمر فى

---

(١) سرقات أبى نواس : ٦٣ .

(٢) المصدر نفسه : ٦٨ .

أشعار الجاهلين ، ومن هم شعراؤها الذين يمكن أن نسميهم شعراء الخمريات الجاهليين ؟ الواقع إن شعر الخمريات كان منثراً فى الشعر الجاهلى فى أبيات قليلة لم يقصد فيها أصحابها إلى وصف الخمر ، ولكنهم ذكروها لبعض المناسبات ومروا بها مروراً سريعاً فقالوا إنها حمراء وإن ريحها طيب فواح كالمسك ، وإنها معتقة ، وشبهوا بها رضاب صواحبهم ووصفوا الساقى الذى يحملها فى بعض الأحيان[١] . ويضيف جميل سعيد إلى ذلك أنهم تحدثوا فى أبيات قليلة عن أثر الخمر فى نفوسهم ، وعرضوا لآنية الخمر فلم يزيدوا على وصف الإداوة بأنها مقيّرة ، ووصفوا الإبريق على أنه من الفضة فحسب . وكذلك وصفوا الخمر بالصفاء وبأنها كالدم أو دم الغزال بالذات . ويظهر أن الخمر الحمراء كانت هى الشائعة عندهم . يضاف إلى ذلك أننا نجد عند بعضهم رثاء لأطلال مجالس الشراب ، كما نجد الأعشى يصف هذه المجالس ، ويوجد عنده نوع من القصص الخمرى[٢] .

وينبغى أن نقرر أننا لا نجد فى هذه الأوصاف الجاهلية للخمر إلا تشبيه المحسوس بالمحسوس ، وقل أن نراهم يتعرضون لإيضاح صورة معقولة بأخرى محسوسة ، كما أن أغلب هذه الأوصاف تعتبر ساذجة أولية بالنسبة لما بلغه فن الخمريات فى القرن الثانى ، فأثر الخمر فى النفوس عندهم لا يعدو أنها تدفع للكرم كما فى قول عمرو بن كلثوم :

تری اللَّحِزَ الشَّحِيح إذا أُمِرَّتْ ... عليه لِمالِهِ فيها مُهينـا

وغاية ما يصل إليه تأثيرها عند الأعشى أنها تفتّر المفاصل :

تَدِبُّ لها فَتْرَةٌ فى العِظام ... ويغشى الذؤابَةَ فَـوّارها

وطعمها لا يوصف إلا بأنه لذيذ ورائحتها كالمسك ، إلى غير ذلك من الأوصاف الساذجة . ومجموع الأبيات التى وصف فيها الجاهليون الخمر لا تزيد على مائة وخمسين بيتاً — كما يقول محمد حسين — باستثناء الأعشى فإن له وحده ما يوازى هذا العدد .

---

(١) انظر : أساليب الصناعة فى شعر الخمر والناقة : ٧ .

(٢) انظر : تطور الخمريات فى الشعر العربى : ٣٤ وما بعدها .

والأعشى يعتبر بالنسبة للشعر الجاهلي قمة الشعر الخمرى ، ولم يكن عبثاً ما وصفه به القدماء من إنه أشعر الناس إذا طرب . فالواقع أنه أطال فى وصف الخمر بحيث نجد له عشرين بيتاً أو يزيد فى بعض قصائده يقصرها على وصف الخمر ، مع أننا لا نكاد نجد فى شعر الجاهليين أبياتاً تزيد على الخمسة أو الستة . ويقول فى ذلك محمد حسين : ( ليست الإطالة والتفصيل هى كل ما يميزه عن غيره من الشعراء الجاهليين ، فهناك ميزة أخرى لعلها أكثر أهمية ، وهى أن الأعشى قد اصطنع فى خمرياته البحور القصار التى تلائم ما يصور من ألوان المجون والخلاعة )[1] ونجد بعد الأعشى من الشعراء الجاهليين الذين فصلوا فى الخمر بعض التفصيل حسان بن ثابت وعدى بن زيد وعلقمة بن عبدة ، ويتبين لنا من القدر الضئيل الذى وصلنا من شعرهم أنهم عنوا بوصف الخمر عناية الفنان الذى لا يقصد غير اللذة التى يجدها فى التعبير عما بنفسه ، فهم لم يمروا عليها مروراً . ولم يذكروها مفتخرين متمدحين بفتوتهم ولم يذكروها لأنهم أرادوا أن يشبهوا رضاب صواحبهم بها ، ولكنهم ذكروها لأن لهم فى وصفها لذة فنية خالصة[2] .

ويمكننا أن نضيف إلى هؤلاء الشعراء الثلاثة شاعراً مخضرماً آخر غير حسان هو أبو محجن الثقفى ويتضح لنا فى شعر هذا الشاعر لأول مرة الصراع بين لذة شرب الخمر ونهى الإسلام عن شربها ، يقول فى ذلك أبو محجن :

أَلا سَقِّنِى ياصاحِ خَمْرًا فإننى ... بما أَنزَل الرَّحمنُ فى الخَمْرِ عالِمُ
وجُدْ لى بها صِرْفاً لأَزداد مأْثَماً ... فَفِى شُرْبِها صِرْفاً تَتِمُّ المآثِمُ
هى النار إلا أَننى نِلْتُ لَذَّةً ... وَقَضَّيْتُ أَوطارى وإنْ لام لائِمُ

وعلى الرغم من تحريم الإسلام للخمر وفرضه على أتباعه الامتناع عن شربها إلا أن العرب لم ينقطعوا تماماً عن معاقرتها خفية وبعيداً عن أعين الرقباء ، وخاصة كلما أخذ العهد يبعد عن زمن الرسول والخلفاء الراشدين ، وكان موضوع الخمر من أكثر الموضوعات جدلا عند الفقهاء لعدم وجود نص قاطع بالتحريم . وقد أشار جولد زيهر إلى هذه الناحية فقال إن الحرية العربية كانت تود ألا تتخلص من الخمر

---

(١) أساليب الصناعة فى شعر الخمر والناقة : ١٥ .

(٢) المصدر نفسه : ١٠ .

من أجل الحد الشرعي ، ولهذا ظهرت في هذه المسألة وجهتا نظر متناقضتان إذ استدل أحد أشراف الصحابة وهو أبو جندل بآية من القرآن على تخطيه وهي قوله تعالى ( لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا )[1] . ولم يقبل عمر بن الخطاب هذا التفسير الحر وجلده . وهناك وجهة نظر أخرى وهي أن الفقهاء في المشرق أعملوا ذكاءهم ليحلوا من دائرة هذا المنع لأشربة أخرى ، وذلك بواسطة التفسير . فمن جهة سعوا أن يستنتجوا أنه فيما عدا خمر العنب لا تحرم الأشربة الأخرى في نفسها بل فقط عند ما يحصل منها الإسكار ، ووضعوا لذلك أحاديث مثل حديث عائشة ( اشربوا ولا تسكروا ) وتحت حماية هذا الدليل لم يقتصر حتى بعض الأتقياء على الماء القراح ، وسعى المتشددون للتدليل على أن ( ما أسكر كثيره فقليله حرام ) ثم انتشرت مدرسة فقهية تمسكت بحرفية النص ، وأن خمر العنب وحده هي المحرمة وأن ما عداها ليس إلا ( شراباً ) فقط أو ( نبيذاً ) وليس خمرا . وبهذا يمكن أن يشرب نبيذ التفاح والتمر وأمثالهما ، ويكون بهذا باب الشرب مفتوحاً على مصراعيه للمؤمنين بناء على هذا الإذن المبني على المعنى اللغوي . وطبعاً بدون أن يصل ذلك إلى حد السكر . وقد صرح الخليفة عمر بن عبد العزيز نفسه بجواز النبيذ كما جاء في طبقات ابن سعد . وقد جاءت تدقيقات الفقهاء الكوفيين في القرن الثاني بهذه النظرية من رأي لابن مسعود ، وأنه إذا لم يكن التحلل من ماء العنب ممكناً فقد حاولوا إيجاد تسهيلات كثيرة للإنسان تطميناً لضميره الديني ، وليس من النادر أن نجد في التراجم أن وكيع بن الجراح أحد الفقهاء الكوفيين المشهورين بالزهد ( ١٢٩ — ١٩٧ هـ ) كان يداوم على شرب نبيذ الكوفيين . وشريك القاضي في عصر الخليفة المهدي كان يحدث بحديث الرسول وتشم من فمه رائحة النبيذ[2] .

وقد كان لتحليل أبي حنيفة لشرب النبيذ أثر كبير في جميع الأوساط حتى ليحكى أن رجلا بالكوفة وضع على باب المسجد نبيذاً بين يديه وجعل ينادي : من يشتري رطلا بدرهم بتحليل أبي حنيفة ؟ فقال له أبو حنيفة : يارجل إنك فعلت قبيحا . فقال : ألست حللت : قال : صدقت ، ومن الحلال أن تجامع امرأتك

( ١ ) المائدة : ٩٣ .

( ٢ ) انظر : العقيدة والشريعة في الإسلام : ٦٠ — ٦٢ .

ولو استحضرتها الجامع وجامعتها لاستقبح ذلك[١].

ومما لا شك فيه أن الذى أعان على انتشار شرب الخمر فى المجتمع الإسلامى وزوال التحرج الدينى بشأنها شيئاً فشيئاً وجود فرق مذهبية كثيرة تتصرف تصرفا واسعا فى مسائل المنع والتحريم ، ولهـا رأى فى درجات الآثام ، ما يكبر منها وما يصغر ، وفى عفو الله ومدى اتساعه لهذا الإثم أو ذاك . وقد ادعى بعض المعتزلة أن آيات القرآن لا تدعو إلى تحريم الخمر ، فقالوا : إن الخمر ليست محرمة وإنما نهى الله عن شربها تأديباً[٢]. وقد علمنا من قبل مذهب المرجئة فى أن الذنب مهما عظم فهو لا يذهب بالإيمان . ولهذا فشرب الخمر عندهم من أهون الآثام . كذلك تقدم القول بأن غلاة الشيعة ومتطرفيهم قد أنكروا ما فى الخمر من تحريم فأباحوا شربها ، بل يروى لنا الأصفهانى أن إمام الشيعة جعفر بن محمد حينما سأل عن السيد الحميرى قال له محدثه إنه يشرب النبيذ ، فسأله قائلا : أتعنى الخمر ؟ فقال نعم . وعندئذ قال جعفر : وما خطر ذنب عند الله أن يغفره لمحب على[٣]؟

هذه الناحية المذهبية كان لها خطرها إذن فى انتشار الخمر فى أوساط المجتمع الإسلامى منذ القرن الأول الهجرى حتى فى الحجاز نفسه ، فكان فيه من شعراء الخمريات ابن أرطاة . والسرى بن عبد الرحمن وكانا يدمنان الشراب ، ثم كان ابن هرمة فى أواخر هذا القرن وأوائل الثانى يجاهر بحبه للخمر . ووجد إلى جانب هذا التأثير المذهبى ما ذكرناه فى الباب الأول من شيوع الترف فى المجتمع الإسلامى وتدفق الثروة عليه ، وتسلط التأثيرات الأجنبية على حضارته وخاصة فى جانبها المادى . ونحن لا نقول فى هذا الصدد إن اختلاط العرب بالفرس أو الروم قد جعل الخمر تتسرب إلى المجتمع الإسلامى ، فنحن نعلم أن الخمر كانت موجودة بل شائعة فى العصر الجاهلى ، وكان من الواضح أن وجودها فى الجزيرة العربية كان نتيجه لاتصال العرب بإمارتى الحيرة وغسان ، فقد كانت مجالس أمرائهما تفيض بالخمور وبأنواع الترف حتى تشبه مجالس الشراب التى وجدت فيما بعد فى القرن الثانى . ويتضح لنا ذلك مما رواه أبو الفرج الأصفهانى فى وصف مجلس لجبلة بن الأيهم[٤]. ومع ذلك فنحن لا نستبعد وجود تأثير جديد فارسى أو رومى على موضوع

---

(١) محاضرات الأدباء ١ : ٣١٩ .

(٢) الأشربة : ٤ .

(٣) الأغانى ٧ : ٢٤٢ .

(٤) المصدر نفسه ١٤ : ٥ ، ٦ .

الخمر سواء من ناحية انتشارها فى المجتمع الإسلامى أم فى تهيئة مجالسها وما يتصل بها من أوان وسقاة وورود وغناء ، أم من ناحية طريقة وصفها فى الشعر . وقد عرف عن الفرس بالذات أنهم كانوا يشربون الخمر كثيراً ، وكان « قورش » فيما يقال يأمر بتقديم الخمر لجيوشه . ولم تكن تجرى مناقشة جدية فى الشئون السياسية فى مجالس الفرس إلا وهم سكارى . ويقول « استرابون » فى ذلك : ( وهم يمضون فى أهم مناقشاتهم وهم يحتسون الخمر ، ويرون أن ما يصدرونه من قرارات وهم على هذه الحال أنقى مما يصدرونه منها وهم غير سكارى )[١] . يضاف إلى ذلك ما يقوله جميل سعيد من أن المسلمين قد حفظوا لأهل الذمة حاناتهم وخمورهم ، ولم يزيدوا على أن يأخذوا منهم العشر ضريبة . وهذه الضريبة لاتؤخذ إلا من أصحاب الحانات وباعة الخمور . وكان مذهب أبى حنيفة الذى انتشر فى صدر الدولة العباسية أكثر المذاهب الإسلامية حرصاً على حرية هؤلاء الذميين . ويبدو أن الحانات كثرت وتزاحمت فانقسمت أقساماً خصص بعضها للطبقة العالية ، وبعضها للعامة . ويبدو كذلك أن الذميين الذين كانوا يتاجرون فى الخمور منذ العصر الجاهلى قد رأوا فيها تجارة رابحة لأنها سهلة ميسورة أولا ، ولأن المسلمين لا يستطيعون مزاحمتهم ثانياً[٢] . ولا نستطيع أن نسقط من حسابنا تأثير الأطباء الأجانب الذين أشاعوا أن الخمر خير الأدوية فهى تسخن المعدة والكبد وتهضم الطعام وتدر البول وتلين البطن مع مسرة النفس وإطرابها[٣] .

كل هذه العوامل إذن جعلت الخمر سهلة ميسرة فى المجتمع الإسلامى ، وجعلت الإقبال عليها يتعاظم شيئاً فشيئاً . ولعل موقف الولاة والخلفاء أنفسهم من الخمر يعتبر صدى لما كان عليه مجتمعهم بصورة عامة . ففى عهد الخلفاء الراشدين شُهد على الوليد بن عقبة أخى عثمان بن عفان لأمه بشربه الخمر فحده الخليفة وعزله[٤] .

---

( ١ ) قصة الحضارة ٢ : ٤١٢ .

( ٢ ) انظر : تطور الخمريات فى الشعر العربى : ١٠٦ — ١٠٨ .

( ٣ ) المصدر نفسه : ١٣٠ .

( ٤ ) انظر : الأغانى ٥ : ١٢٢ .

أما فى أيام الأمويين فقد انتشر شرب الخمر واتسعت دائرته . حقيقة لم يعرف عن معاوية قط إقباله على شربها، ولكنه كان كثيراً ما يغضى عن إقامة الحد على بعض شاربيها خضوعاً لدوافع سياسية . فالشاعر الأموى ابن سيحان كان مشهوراً بشرب الخمر ، وله شعر كثير فيها . وحينما ضبط وهو سكران وأقام الوالى عليه الحد ، غضب معاوية وبعث إلى الوالى رسالة يعنفه فيها على إقامة الحد ويطلب إليه تكذيب الاتهام[1] ، وما ذاك إلا لأن ابن سيحان من شعراء الحزب الأموى يدافع عنه بشعره ، فلا ينبغى زعزعة مركزه الاجتماعى .

أما يزيد بن معاوية فقد عرف عنه حبه للخمر ، وقد سبق أن ذكرنا مارواه صاحب الأغانى من إقامة يزيد لمجلس شراب فى المدينة فى أثناء حجه فى خلافة أبيه ، وقد ضعفنا هذه الرواية لملابساتها فقط ، لا لأن يزيد بعيد عن شرب الخمر ، وكيف يكون وهو الذى يقول :

وَهَبْتُ النَّوْمَ للنُّوا م إشفاقاً على عُمْـرى
وأفنيتُ سوادَ اللَّيْـ ل باللــذّاتِ والخَمْــر
فما أعرفُ طعْمَ النَّوْ مِ إلا ساعَةَ السُّكْــرِ[2]

ويبدو لنا من الروايات المختلفة أن جميع خلفاء بنى أمية كانوا يقبلون على الشراب ، وكان منهم من يحتشم فى مجلسه ، ومنهم من لم يكن يبالى . فالجاحظ يقول : كان معاوية ومروان وعبد الملك والوليد وسليمان وهشام ومروان بن محمد يجلسون وبينهم وبين الندماء ستارة ، وكان لا يظهر أحد من الندماء على ما يفعله الخليفة . فأما الباقون من خلفاء بنى أمية فلم يكونوا يتحاشون أن يرقصوا ويتجردوا ويحضروا عراة بحضرة الندماء والمغنين[3] ويقول الراغب الأصفهانى إن الوليد كان يشرب يوماً ويدع يوماً ، وكان سليمان يشرب فى كل ليلة ، وهشام يسكر فى كل جمعة ، ويزيد بن الوليد يدمن الشرب[4]. وإذا صح ما يروى فى هذا الصدد فإن أحداً من خلفاء بنى أمية فيما عدا معاوية وعمر بن عبد العزيز بطبيعة الحال — لم يكن يمتنع عن الشراب ، وكان أكبرهم إغراقاً فيه الوليد بن يزيد كما هو معروف .

---

(١) الأغانى ٢ : ٢٤٩ .
(٢) فصول التماثيل : ٨٢ .
(٣) التاج فى أخلاق الملوك : ٣٢ .
(٤) محاضرات الأدباء ١ : ٣٢٨ .

أما الخلفاء العباسيون فقد اشتد طلبهم للشراب واحتفاؤهم بمجلسه وإقبالهم عليه إلا المنصور فيما يقال ، ويروى أن أحد الأطباء زين للمنصور شرب النبيذ — وهذا يؤكد ما قلناه عن تأثير الأطباء الأجانب — فشربه فى اليوم الأول فاستطابه ، فعاد له فى اليوم الثانى وازداد منه فخدره ، ثم عاوده فى اليوم الثالث فأبطأ عن صلاة الظهر والعصر والعشاء ، فلما كان من غد دعا بما عنده من الشراب فهراقه ثم قال : ما ينبغى لمثلى أن يشرب شيئاً يشغله[1] . ولعل الأمين كان أشد الخلفاء العباسيين هياماً بالشراب وشغفاً به ، مثله فى ذلك مثل الوليد بن يزيد فى الأمويين .

أما عن تطور شعر الخمريات بعد العصر الجاهلى . فالقرن الأول لم يحدث فيه تجديد خطير ذو شأن ، وكان أهم شعراء هذا القرن الذين اهتموا بالخمريات هو الأخطل . ومعانيه لا تكاد تخرج عن معانى الأعشى فى وصف سورة الخمر ونشوتها وصفائها وطيب رائحتها . وكان شعر الأخطل الخمرى مبثّاً فى قصائد مديحه فى الغالب كما كان الحال فى الشعر الجاهلى . أما صياغته فلم تخرج عن الصورة الجاهلية التى استطاع الأعشى أن يخرج عليها من بعض نواحيها أحياناً — كما نجد فى اختياره للأوزان الرشيقة — وهذا ما لم يفعله الأخطل .

وقد لاحظ جميل سعيد من قبل خلو شعر القرن الأول من القصص الخمرى الذى وجدنا بذوره عند الأعشى وكنا نظن أننا سنجده فى هذا العصر يطول ويزدهر لكثرة الشعراء الخمريين . كما لاحظ الكاتب أن الحجاز لم يخرج لنا فنّاً خمريّاً قويّاً كما أخرج فن التغزل ، على الرغم من توفر أسباب الثروة واللهو فيه . وذكر أن سبب ذلك يرجع إلى أن فقهاء الحجاز حرموا الشراب وأحلوا الغناء بعكس فقهاء العراق كما رأينا من قبل[2] .

أما فن الخمريات فى القرن الثانى فقد تطور تطوراً كبيراً وظهرت فيه اتجاهات جديدة لم تكن موجودة من قبل ، ولعل هذا التطور كان موطنه الأول الكوفة لسببين : الأول موقف فقهائها من تحليل الخمر — وقد أوضحناه من قبل — والثانى ما يقوله نلينو من أن مدينة الكوفة قد أسست على مسافة قليلة من الحيرة ، فلا

---

(١) كتاب الوزراء والكتاب : ١٤٠ .

(٢) انظر : تطور الخمريات فى الشعر العربى : ١٧٢ .

شك أن جملة من أهل الحيرة انتقلوا إلى المدينة الجديدة واستوطنوها للتجارة فيها . وأحوال الحيرة قبل الفتح الإسلامى وتأسيس الكوفة معروفة إذ كانت قاعدة اللخميين إلى نحو عام ٢٠ قبل الهجرة ، وأن معظم سكانها نصارى يعرفون بـ ( العباد ) اشتهروا عند عرب البادية فى الجاهلية ببيع الخمر . وكانت فى الحيرة كثرة من الحوانيت والخمارات التى كان يبيت فيها الناس معاقرين للشراب مستمعين لأغانى القيان . لهذا لا تستغرب وفرة الأشعار فى الخمر ومدحها فى الكوفة . ولم يزل خمارو الكوفة مشهورين إلى نحو أواخر القرن الثانى أو بعده بقليل ، كما نستنتج مما رواه صاحب الأغانى فى ترجمة بكر بن خارجة(١) .

ونظراً لانتشار الأديرة فى الكوفة وبالقرب منها ظهر شعر الأديرة الخمرى فيها — وهو تطور جديد فى فن الخمريات — قبل ظهوره فى بغداد أو فى غيرها من مراكز الحياة العقلية فى القرن الثانى(٢) .

ويعتبر الوليد بن يزيد من تلامذة مدرسة الكوفة — كما سبق أن ذكرنا — وخاصة فى شعر الخمر ( وهو ما برز فيه وجوده وتبعه الناس جميعاً وأخذوه منه ) كما يقول صاحب الأغانى(٣) ونلاحظ فى شعره آثار التجديد الذى حدث فى فن الخمريات فى القرن الثانى ، وأهم مظاهره استقلال هذا الفن بمقطوعات لا علاقة لها بفن آخر كما كان الشأن فى العصر الجاهلى وفى القرن الأول على السواء . وهذه المقطوعات القليلة الأبيات كانت انعكاساً لتطور شكل القصيدة فى القرن الثانى من ناحية قصرها ورشاقة وزنها ورقة ألفاظها وسهولة لغتها بحيث تقترب اقتراباً شديداً من لغة الحياة اليومية . والحقيقة إن الوليد بن يزيد لم يكن وحده الذى صادفنا عنده التجديد فى شعر الخمر فى أول القرن الثانى . بل يقف إلى جانبه أبو الهندى والأقيشر وعمار ذو كناز وأمثالهم من الشعراء الذين ربطوا حياتهم بالخمر وأخلصوا لها ، فجاء شعرهم تعبيراً صادقاً عن عاطفتهم نحوها بحيث لا يسمحون لغرض آخر من أغراض الشعر أن يتداخل فى التعبير عن هذا الحب للخمر ، اللهم إلا أن يكون

---

( ١ ) انظر : تاريخ الآداب العربية : ٢٤٥ .

( ٢ ) انظر خطط الكوفة : ٢٦ .

( ٣ ) الأغانى : ٧ : ١٨ .

نتيجة لها كالمجون والتحلل من العقيدة واطراح القيود الاجتماعية . وهذه أمور طبيعية تقترن دائماً بالشعر الخمرى فى كل عصر وفى كل بيئة .

ولعل خير ما يمثل شعر الوليد الخمرى تلك القصيدة التى تنسب أيضاً إلى أبى نواس وهى :

اصدعْ نَجِىَّ الهُمومِ بالطَّرَبِ ... وانْعَمْ على الدَّهْرِ بابنَةِ العِنَبِ
واستقبل العَيْشَ فى غَضارتهِ ... لا تَقْفُ منهُ آثارَ محتقبِ
من قهوةٍ زانها تقادُمُهــا ... فهى عَجوزٌ تعلو على الحِقَبِ
أشهى إلى الشَّرْبِ يوم جَلوتها ... مِنَ الفتاةِ الكريمة النَّسَبِ
فقد تجلَّتْ ورقَّ جــوهَرُها ... حتى تبدَّت فى مظهر عَجبِ
فهى بغير المِزاجِ من شَررٍ ... وهى لدى المزج سائلُ الذَّهبِ
كأنَّها فى زُجاجها قَبَسٌ ... تذكو ضياءً فى عَيْنِ مُرْتَقِبِ (١)

ويتضح لنا من هذه الأبيات التطور الجديد الذى حدث فى المعانى القديمة بالنسبة لقدم الخمر ، فهى عجوز ومع ذلك فهى أحلى من العروس الجميلة عند طلابها ، ثم هو يستخدم مصطلحاً فلسفيًّا حين يجعل جوهرها رقيقاً من القدم . أما المزاج فقد أصبح معنى متسعاً يبدع الشاعر فى وصفه ويفتنّ فيه .

أما أبو الهندى غالب بن عبد القدوس فهو عربى الأصل ولكنه هاجر إلى خراسان واستوطن بقرية اسمها كوى زيان وعاش فيها عمره لا يخرج من حانة إلا ليدخل أخرى ليواصل فيها ملذته ونهمه للراح ، وهو يصور لنا حياته فى قوله :

ثبت الناسُ على راياتهمْ ... وأبو الهندىّ فى كُوى زيانِ
منزلٌ يزرى بمن حلَّ بهِ ... تُستحلُّ الخمرُ فيه والزَّوانى
إنما العيشُ فتاةٌ غــادَةٌ ... وقعودى عاكِفاً فى بَيْتِ حانِ
أشرَبُ الخمرَ وأعصى من نَهَى ... عن طِلابِ الخمر والبِيضِ الحِسانِ

---

(١) الأغانى : ٧ : ١٩ .

في حياتي لذةً ألهو بها فإذا متُّ فقد أودى زَماني[1]

لهذا لا نستغرب إذا كان أبو الهندى قد قصر شعره على وصف الخمر دون غيرها من فنون الشعر . ولعله يعد من هذه الناحية أول شعراء الخمريات فى الأدب العربى ، وقد أدرك ذلك أبو الفرج الأصفهانى فقال عنه : ( وهو أول من وصفها من شعراء الإسلام فجعل وصفها وكْده وقصده )[2] . وكان عشق أبى الهندى للخمر عشقاً غريباً حقًّا ، إنها بالنسبة إليه كاللبن للطفل الرضيع . وهو حليف لها لا يكاد يفارقها :

أديرا علىَّ الكأْسَ إنى فقدتُها كما فَقَدَ المَفطومُ دَرَّ المَراضِع

حليفُ مُدامٍ فارَق الرَّاحَ روحُهُ فظلَّ عليها مُستهلَّ المَدامعِ[3]

وأبو الهندى يدعو الناس جميعاً إلى شرب الخمر لأنها جديرة بالحب ولأنها تبهج القلوب . والحياة قصيرة تقتنص فيها الملذات اقتناصاً . ولماذا يقبل الناس عليها متحرجين مع أنهم يرتكبون من الآثام ما هو أفظع وأشنع من شربها :

أَصبِبْ على كبدك من بَرْدِها إنى أرى الناسَ يموتونا

ودَعْ أناساً كرهوا شُرْبَها ليسوا بما فى الخمر يدرونا

لو شربوها فانتشوا مَرَّةً لأَصبحوا بالخمـر يَهذونا

وقد عهدتُ الناسَ إذْ دهرُهمْ دَهْـرٌ يلوطون ويَزنونا[4]

وهو يصف لنا إنفاقه كل ما يملك على الخمر وقضاء شهوته منها ، ويصف لنا الزق ، وأنه يشربها فى البواطى البيض لا فى العلب التى كان يعب فيها عامة العرب وأوساطهم ، كما يصف لنا تأثير الخمر فى الشارب وصفاً جديداً لم يتح للشعراء من قبل ، يقول :

---

(١) طبقات ابن المعتز : ١٣٨ .

(٢) الأغانى ٢٠ : ١٧٧ .

(٣) المصدر نفسه ٢٠ : ١٧٩ .

(٤) طبقات ابن المعتز : ١٤٣ .

أجمــعُ المالَ وما أجمعُهُ    أطلبُ اللَّذَّةَ فى ماءِ العِنَبْ
واسْتِبائى الزقَّ مِنْ حانُوتِهِ    شائِلَ الرجْلَيْنِ مَعْضوبَ الذَّنَبْ
وإذا صُبَّتْ لِشَرْبٍ خلتُها    حَبَشِيًّا قُطِّعَت مِنْهُ الرُّكَبْ
يا خليليَّ اسقيانى عَفْوَها    بالبَواطى البيض ليست بالعُلَبْ
من شَرابٍ خُسْرُوانى إذا    ذاقَهُ الشَّيْخُ تَغَنَّى وطَرِبْ
يترُكُ القومَ إذا ما طَرِبُوا    فى صياحٍ ومِراءٍ وصَخَب
وإذا ما مُنْتَشٍ قامت بِهِ    رفعوا الأَوصالَ مِنْهُ بالخَشَبْ
ثم ناحُوا نَوْحَةً ثُم بَكَــوْا    ثم ضَجُّوا ضَحِكاً باللَّعِبْ (١)

وخير ما يعبر عن مذهب أبى الهندى فى وصف الخمر ، تلك القصيدة التى يجعل فيها الخمر حبيبة يسمو إليها بعد نوم أهلها ، وهو يقبلها فوق الفراش حين ينفحه عطرها ، ويصف أبو الهندى الأباريق التى تتلألأ فى أيدى السقاة ، كما يصف السقاة أنفسهم والمجلس الذى تتردد فيه أصوات الغناء يقول :

وفارة مِسْكٍ من عذارٍ شممتُها    يفوحُ علينا مِسْكُها وعَبِـيرُها
سموتُ إليها بعد ما نام أهلُها    عُدُوًّا ولما تُلْقَ عنها سُتورُها
سيغنى أبا الهندى عن وَطْبِ سالِمٍ    أباريق كالغُزلان بيضٌ نحورُها
مُفَـدَّمَة قُزًّا كأَنَّ رِقابَها    رِقابُ الكراكى أفزعتها صُقُورها
مصبَّغَةَ الأَعلى كأَن سراتَهــا    ذَبائحُ أَنْصابٍ توافتْ شُهورُها
تلألأُ فى أيدى السُّقاةِ كأَنَّها    نجومُ الثريَّا زَيَّنَتْها عَبوُرهــا
أُقَبِّلُها فَوْقَ الفِراشِ كأَنَّها    صَلايَةُ عطَّار يفُوحُ زَريرُها
إذا ذاقَها مَنْ ذاقَ جادَ بمالِهِ    وقد قام ساقِى القَوْمِ وَهْناً يُديرُها
خفيفاً مليحاً فى قميصٍ مقلص    وجُبَّــة خَزٍّ لم تُشَدَّ زُرورُها

---
(١) طبقات ابن المعتز : ١٤٢ .

وجاريةٍ فى كَفِّها عودُ بربْطٍ . يجاوبُها عند الترنّم زيرُها
إذا حرّكته الكفُّ قلت حَمامةٌ تجيبُ على أغصانِ أيْكٍ تَصورها
تُجاوِبُ قُمْريًّا أغنَّ مُطَوَّقاً شقائِقُهُ منشورةٌ وشَكيرُها(١)

وقد بلغ من حب أبى الهندى للخمر ووقفة حياته عليها واندماج روحه فيها أنه أراد أن يجعل كفنه ورق الكرم وقبره المعصرة حيث يقول :

اجْعلوا إنْ متُّ يوْماً كَفَنِى وَرَقَ الكَرْمِ وقَبْرى مَعْصَرَهْ
وادفِنونى وادفنُوا الرَّاحَ مَعِى واجعلوا الأَقْدَاحَ حَوْلَ المَقْبَرَهْ(٢)

ومما لاشك فيه أن فن الخمريات قد تطور على يد أبى الهندى تطوراً كبيراً من ناحية تخصصه فيه واقتصاره عليه دون فنون الشعر الأخرى ، ومن ناحية اتساع معانى الخمر ووصفها فى شعره ووصفه مجالسها وأوانيها وسقاتها ، ومن ناحية اهتمامه أيضاً بالقصص الخمرى الذى وضع الأعشى بذرته ، كما يتضح لنا فى قصيدته :

نَدامىَ بعد عاشِرَةٍ تلاقَوا وضَمَّهُمُ بكُوى زيان راحُ(٣)

وهو يروى قصة لقائه فى إحدى الحانات مع جماعة من السكيرين كان يتبادل معهم الصحو والسكر يوماً بعد يوم . كل هذا نجده فى شعر أبى الهندى ، لهذا لا نستغرب ما يقوله ابن المعتز من أن أبا نواس والخليع وأبا هفان وطبقتهم إنما اقتدروا على وصف الخمر بما رأوا من شعر أبى الهندى وبما استنبطوا من معانيه(٤) .

ومع شيوع الخمر وانتشارها فى القرن الثانى زاد إقبال الشعراء على وصفها بصورة لم تحدث من قبل . واهتموا بها لا باعتبارها موضوعاً تقليدياً يخوضون فيه ولكن لأن شربها أصبح جزءاً من حياتهم المتحضرة يألفونه ويلتذون به . لذلك فهم يعبرون عن هذه الألفة وتلك اللذة بهذا الوصف للخمر ومجالسها وما يتصل بها من ندامى وسقاة ومجون وريحان وكئوس . ومن هؤلاء الشعراء حماد عجرد الذى يصف لنا فى إحدى

---

(١) طبقات ابن المعتز : ١٤١ .
(٢) المصدر نفسه : ١٣٨ .
(٣) المصدر نفسه : ١٣٧ .
(٤) المصدر نفسه : ١٤٢ .

قصائده مجلس شراب بين الماء والكروم وساقيهم حسناء ذات دلال فيقول :

في جنـــانٍ بيْنَ أنْهـ ـــارٍ وتَعريشِ كُرومِ
نَتعاطى قهوةً تُشْخِصُ يَقْظـــانَ الهُمـــومِ
بنت عَشْرٍ تتركُ المُكْـ ـثِـرَ منهـــا كالأميمِ
في إناءٍ كِسْـرَوِيٍّ مُستخفٍّ للحلـــمِ
عنـــدنا دَهْقــانَــةٌ حَنّـــانَةٌ ذاتُ هَمـــمِ
جمعتْ مـــا شئْتَ مِن حُسْنٍ ومن دَلٍّ رَخـــيمِ
في اعتدالٍ مِنْ قوامٍ وصفـــاءٍ من أديم
وبنـــانٍ كالمَـــداري وثَنـــايا كالنُّجـــومِ
لم أنلْ منها سوى غَمْـ ـزةِ كَفٍّ أو شَميمِ
غير أنْ أُرقِصَ مِنْهـــا عُكْنَةَ الكَشْحِ الهَضيمِ(١)

أما على بن الخليل فهو يصف لنا طعم الخمر التى كان يدمن احتساءها ويتحدث عن لونها ورائحتها وتأثيرها فى شاربها ، ويمزج ذلك كله بالعذل لمن يعترض على شربها ، والتشكيك فى راح الجنة التى وُعد بها المتقون ، يقول :

اسْقِنِي واسْقِ خَليـــلي في مَدى اللَّيْل الطَّويل
قهـــوةً صهباءَ صِرْفاً سُبِيَتْ مِنْ نَهْرِ بِيلِ
في لِسانِ المَرءِ مِنها مثل طَعْمِ الزنجبيـــل
لونهُـــا أصفرُ صـــافٍ وهي كالمسك الفَتيـــلِ
ريحُهـــا ينفحُ منها ساطِعاً مِنْ رأسِ مِيـــل
من يَنَلْ مِنها ثـــلاثاً يَنْسَ مِنهاجَ السَّبيل
فمتى مـــا نال خَمْساً تـــركتـــهُ كالقَتيـــل

---

(١) الأغاني ١٣ : ٧٨ .

ليس يدرى حينَ ذاكُمْ ما دَبيرٌ مِنْ قَبيلِ
قلْ لمن يَلْحاك فِيها من فِقيهٍ أو نَبيل
أنتَ دَعْها وارْجُ أخرى مِنْ رَحيقِ السَّلْسبيلِ
تعطشُ اليوْم وتُسقى فى غَدٍ نَعْتَ الطُّلولِ(١)

ويحدثنا إبراهيم الموصلى عن مجلس شراب نام فيه سكراً وخدراً لكثرة ما شرب ثم نبهه ندماؤه للقيام لمواصلة الشرب ، يقول :

ربَّما نَبَّهَنى الإخوانُ م واللَّيْلُ بَهيمْ
حين غارتْ وتدلَّتْ فى مَهاويها النُّجوْمْ
ونُعاسُ اللَّيلِ فى عَيـ ـنىَّ كالشَّاوِى المُقيمْ
لِلَّتى تُعْصَرُ لَمَّا أينعَتْ مِنها الكُرومْ
أنا بالرَّىِّ مُقيمٌ فى قُرى الرىِّ أهيمْ
ما أرانى عن قُرى الرِّى م مدى دهرى أَرِيمْ(٢)

وأبو الشيص كثيراً ما كان يصف الخمر فى شعره وصف المحب لها المدمن عليها ، وهو فى إحدى قصائده يحدثنا عن الخطوات التى مرت بها الخمر منذ اعتصارها إلى أن وصلت إليه عجوزاً تخفى تجاعيد الزمن فى وجهها بما تضمخ به جلدها من طيب وزعفران ، يقول :

وعذراءَ لم تَفْتَرِعْها السُّقاةُ ولا امْتامَها الشَّرْبُ فى بَيْتِ حانِ
ولا احتلبتْ دَرَّها أرجُلٌ ولا وَسَمتْها بنارٍ يَدانِ
ولكنْ غَذتْها بألبانِها ضروعٌ يحفُّ بها جَدْولانِ
إلى أن تحوَّل عنها الصِّبا وأهدى الفِطامَ لها المُرضعانِ
فلم تَزَلِ الشَّمْسُ مشغولةً بصبغتها فى بُطون الدِّنان

---

(١) الأغانى ١٤ : ٥٩ .
(٢) المصدر نفسه : ١٥٣ .

ترشِّحُها لِلِثام الرِّجـالِ … إلى أن تصدَّى لها الساقيانِ
ففضّا الخواتِمَ عن جَوْنَةٍ … صَدوفٍ عن الفَحْلِ بكرٍ عَوانِ
عجوزٍ غذا المِسْكُ أصداغَها … مضمَّخةِ الجِلْدِ بالزَّعْفرانِ(١)

ولا يترك أبو الشيص وصف الخمر فى قصيدة من قصائده حتى فى قصائد مديحه كتلك القصيدة التى مدح بها عقبة بن الأشعث وأدار أغلبها على وصف الخمر . ومع هذا فقد كان يقصر بعض قصائده على وصف الخمر دون غرض آخر من أغراض الشعر . مثال ذلك قصيدته التى وصف الخمر فيها بأنها عذراء تخاف لمس الرجال ، وأنها تزف إليهم حين تجلوها الكئوس ، كما وصف ساقيها وأثرها فى شاربها ومجلسها القديم الذى درس ولم تبق غير آثاره التى تدعو إلى التحسر ، يقول :

وسَبيئَةٌ من كَرْمِها حِيرِيَّةٌ … عذراءُ من لَمْسِ الرجالِ شَموسُ
لم يَفْتُقِ النُّعمانُ عُذْرتَها ولمْ … يَرشُفْ مُجاجـةَ كأْسها قابُوسُ
كتب اليهودُ على خـواتم دَنِّها … يادَنُّ أنت على الزمانِ حَبِيسُ
ذِمِّيَّةٌ صلَّى وزمزَم حولها … من آل بَرْمَكَ هِرْبَذٌ ومَجوسُ
تجلو الكئوس إذا جلت عن وجهها … شمساً غذاها الشمس فهى عَروسُ
عكفت بها عُفْر الظِّباء كأنّها … بأكفِّهنّ كواكِبٌ وشُموسُ
من كلِّ مُرتَجِّ الروادفِ أحورٌ … كِسرى أبوه وأمُّهُ بِلقيسُ
رَخْو العِنانِ إذا ابتديت فخادِمٌ … وإذا صبوتُ إليه فَهْو جَليسُ
يسعى بإبريقٍ كأنّ فِدامَهُ … من لَوْنها فى عُصفر مَغْموسُ
يسقيك رِيق سَبيئةٍ حِيرِيَّـةٍ … مما اسْتَباهُ لِفصحِهِ القِسِّيسُ
بين الخوَرْنَقِ والسَّديرِ مَحِلَّةٌ … لِلَّهو فيها منزل مَطموسُ
فالنَّدُّ مِنْ ريحانِها مُتَضوِّعٌ … والظَّهْر من غُزْلانِها مَدْحوسُ

(١) طبقات ابن المعتز : ٧٩ .

نَجِسَ الزَّمانُ بِأَهلها فتصدَّعوا إنَّ الزمانَ بِأَهله لَمَنْحُوسُ
كُنَّا نَحُلُّ بهِ ونحن بِغِبْطَةٍ أيامَ للأَيامِ فيه حَسِيسُ
فبنى عليه الدهرُ أبنيةَ البِلى فعلىٰ رُباهُ كآبةٌ وعبُوسُ (١)

ومن الأمثلة التى قدمناها لشعر الخمر فى القرن الثانى يتبين لنا أن هذا الفن قد تطور تطوراً واضحاً فى الشكل والمحتوى على السواء ، فنجد بعض الشعراء أولا يتخصصون فى هذا الفن ويكادون يقصرون عليه حياتهم وشعرهم . ونجدهم يتخذون من القصيدة الخمرية مجالا لبث عواطفهم الصادقة والتنفيس عن مشاعرهم العميقة نحو الخمر، فلم تصبح أبيات الخمر غرضاً تقليدياً يقول فيه الشاعر بصورة عرضية . ثم نجد شعراء الخمر فى هذا القرن يجعلون من القصيدة الخمرية فنًّا يستحق التجويد والنظر ، ولهذا نجد الصنعة الفنية تأخذ طريقها إلى هذا النوع من الشعر وتظهر فيه براعة الشاعر فى صنعة الألفاظ والمعانى على السواء . وقد تكون هذه الصنعة قريبة من الطبع ، كما فى شعر أبى نواس ، وقد تكون متكلفة كما نجدها فى شعر مسلم وأبى الشيص أيضاً .

وإلى جانب هذه القصائد التى تعتمد على الصناعة الفنية الدقيقة والتى كانت قصائد طويلة فى الغالب ، نجد مقطعات خمرية صغيرة يحس القارئ لها أنها كانت تنشد إنشاداً فى الخانات ومجالس الشراب على البديهة وبلا تكلف . وكانت أغلب هذه المقطعات توضع لها اللحون وتغنى فى كل مكان مثل أبيات حماد عجرد وإبراهيم الموصلى وعلى بن الخليل التى قدمناها فيما سبق . وواضح أن الأوزان — وخاصة فى تلك المقطعات — قد بلغت حدًّا كبيراً من الرشاقة والخفة مع وفرة نغمها الموسيقية بتأثير الغناء والذوق العام فى العصر نفسه ، وبتأثير موضوع الخمر بروحه اللاهية العابثة وما يصاحبه من مجون ومرح وتهتك . وكذلك خفت الألفاظ واختار الشعراء أرقها نغماً وأخفها ظلا ووقعاً ، واقتربوا بلغة الشعر اقتراباً واضحاً من لغة الحياة اليومية .

وأما من ناحية المعانى فقد اتسعت كما رأينا بصورة لم يشهد لها الأدب العربى

---

(١) طبقات ابن المعتز : ٨٥ ، ٨٦ .

مثيلا من قبل ، فأصبح الشعراء يتحدثون عن الخمر حديثاً تفصيلياً دقيقاً لا يتركون فيه شيئاً من أوصافها المحسوسة أو غير المحسوسة ، كذلك كان لا يفوتهم وصف شيء من مجالسها التي أصبحت على درجة كبيرة من التحضر والأناقة فهي إما في ديارات ذات بساتين رائعة ، وإما في حانات جميلة سواء أكانت تقع في القرى أم في المدن . وفي هذه المجالس كانت توجد الرياحين وأنواع الورود ذات الرائحة الفواحة بالشذى ، وكان يوجد السقاة فتياناً أو فتيات يلبسون ملابس أنيقة زاهية الألوان ويتميزون بالجمال الباهر واللطف والتهتك أيضاً ، ولا بأس لديهم من الاستجابة لأحلام السكارى ورغباتهم . وكان الشاربون أنفسهم يحضرون في هذه المجالس بملابس عجيبة مقلدين الفرس في ذلك ، فكانوا يضعون الثياب الملونة الحمراء والصفراء والخضراء وغيرها[1] .

وأصبحت أواني الشراب موضعاً جديراً باهتمام الشعراء لتعددها وجمال صنعتها ودقة فنها : وخاصة تلك الكئوس البلورية التي كانت ترسم عليها نقوش وتصاوير فارسية قديمة . ولم تعد الأوصاف ساذجة تشبه المحسوسات بالمحسوسات فحسب ولكن الشعراء استخدموا معارف عصرهم وخاصة في الفلسفة والطبائع والفلك ليقدموا لنا صورة مجلوة للخمر وأوصافاً جديدة على جانب كبير من العمق والتفنن في الخيال .

وفي هذا العصر — فيما نعتقد — وضعت للخمر وشربها قواعد وآداب ، نجد بعضها في شعر هذا القرن وبعضها الآخر أثبته الكتاب المتأخرون . منها ما يختص بالنديم إذ يشترط أن يكون ( حسن البزة ، نبيل الهمة ، نظيف الكف : نقي الظفر متعاهداً لتقليمه وتخليل أصابعه وغسل يديه ومعصميه . وتسريح لحيته ، عطر البشرة ، نظيف الوجه والشارب والأنف ، نقي الجبين . مستعملا للسواك . نظيف الثياب . خصوصاً عمامته لأن العين كثيراً ما تقع عليها ، مسبول الذيول وأطراف الأكمام ، نظيف المخفيّ من الملبس كالقلنسوة والسراويل والتكة والخف والمنديل والكم ، متطيباً بالبخور والغالية والروائح على الشعر والثياب )[2]. وكان للساقي شروط وآداب مرعية أيضاً إذ لا بد أن يكون ( بديع الجمال زائداً في الظرف

---

(١) الفخري في الآداب السلطانية : ١٨١ .

(٢) انظر : حلبة الكميت : ٢٥ .

والدلال . ومن دأبه أن يستأذن جلساءه وندماءه في المزج وعدمه ، فإن منهم من لا تناسبه الراح صرفاً ، ومنهم من يختار الممزوج قليلا ، ومنهم من يختار الممزوج كثيراً فإن كان الساقي عارفاً بأخلاق الجماعة . عامل كلا منهم بما يلائم طباعه من غير سؤال )[١] .

وكان الغناء من العناصر المهمة في مجالس الشراب ، وكان الرقص يصاحبه أيضاً . وكثيراً ما كانت الأغاني هي نفسها تلك المقطعات الخمرية التي يشيع فيها الطرب والبهجة . وتستخفها النفوس لبساطتها وحلاوة لفظها ورشاقة وزنها .

وعلى الرغم من كثرة شعراء الخمريات في القرن الثاني كثرة ظاهرة — لم نذكر منهم إلا عدداً يسيراً لمجرد التمثيل — فإن أبا نواس يعتبر شاعر الخمريات الأول في هذا القرن ، فهي في الواقع فنه العظيم الذي استحق من أجله هذه الشهرة الواسعة ، وهذا الخلود في عالم الأدب حتى اليوم . وكان هو نفسه يدرك ذلك فقد روى أبو حاتم السجستاني أن أبا نواس سئل عن شعره فقال : إذا أردت أن أجدّ قلت مثل قصيدي : ( أيها المنتاب عن عفره ) ، وإذا أردت العبث قلت مثل قصيدي ( طاب الهوى لعميده ) ، فأما الذي أفني فيه وحدي وكله جد فإذا وصفت الخمر[٢] .

وأبو نواس حين يطالع الدارس شعره يجده قد وقف حياته أو كاد على وصف الخمر والتغني بها والتعبير عن إحساسه نحوها . ويجده يكاد يتخصص فيها وحدها دون باقي أغراض الشعر . فهي هي مذهبه الشعري وما سواها أنواع من القول يخوض فيها اضطراراً لكسب العيش أو شفاء لما بنفسه من حب ووجد أو من مرارة إزاء بعض الناس أو غير ذلك من الأسباب العارضة . وكان أبو نواس يدرك ذلك جيداً ، فأبو الفرج يروى عنه أنه التقى بالحسين بن الضحاك فقال له أبو نواس : أنت أشعر أهل زمانك في الغزل ، فقال الحسين : ويحك يا أبا نواس لا تفارق مذهبك في الخمر البتة ، قال : لا والله وبذلك فضلتك وفضلت الناس جميعاً[٣] .

---

(١) حلبة الكميت : ١٤٥ .
(٢) أخبار أبي نواس ١ : ٥٩ .
(٣) الأغاني ٧ : ١٧٤ .

ولكن المرتبة العالية التى بلغها أبو نواس فى فن الخمريات ، والتى فضل بها الشعراء جميعاً ، لم تكن نتيجة تخصصه فيها فحسب ، ولكنها كانت ثمرة طبيعية لموهبته فى هذا النوع من الوصف ، وصدى حقيقيًّا لحياته الاجتماعية والنفسية على السواء . لقد كان أبو نواس يحب اللذة : لذة شرب الخمر ولذة الحب سواء منه الطبيعى أم الشاذ ، وكان يريد انتهاب هذه اللذات انتهاباً لأن الحياة قصيرة :

رأيتُ اللّيالى مُرْصَدات لِمُدَّتى ... فبادَرْتُ أيامىَ مُبادرةَ الدَّهْرِ
رضِيتُ من الدُّنْيا بكأْسٍ وشادِنٍ ... تحيَّرُ فى تَفْضِيلهِ فِطَنُ الفِكْرِ

وكان حبه للخمر حبًّا عجيباً حقًّا ، إنه حب المدمن للشىء لا يكاد يفارقه بل يختلط به نفسه ولا يكاد يعرف الحد الفاصل بينهما ، لهذا كان وصف أبى نواس للخمر وصف المحب لحبيبته المتفنن فى تخيل جمالها وتمثلها ، وإبراز أحلى ما فيها من خصال وعناصر . ولهذا كانت قصائده الخمرية ذات وفرة ظاهرة وشمول واستقصاء بحيث يصدق قول جميل سعيد : ( لو جمعنا كل ما قيل فى الخمر فى الشعر العربى إلى زمن أبى نواس ووضعناه فى كفة ميزان ، ثم وضعنا فى الكفة الأخرى خمريات أبى نواس لرجحت كفته رجحاناً بالغاً )[١] .

والحقيقة إن الجديد فى خمريات أبى نواس أنه أشاع الحياة فى الخمر واعتبرها شقيقة روحه وتوءم نفسه واعتبرها فى أحيان أخرى أمه التى ترضعه بلبانها ، وكان يتصورها كأنها عروس ويخاطبها وتخاطبه ، فمن ذلك قوله :

فاستوحَشَتْ وبَكت فى الدَّنِّ قائلةً ... يا أم ويْحَك أخشى النارَ واللَّهبا
فقلتُ لا تحذريهِ عندنا أبَدا ... قالت : ولا الشمس قلتُ : الحُر قد ذهبا
قالت : فمن خاطبى هذا فقلت : أنا ... قالت : فبعلى ؟ قلت : الماء إن عَذُبا[٢]

وفى حب أبى نواس للخمر يقول محمد النويهى إن أبا نواس عد الخمر ( كائناً حيًّا ) ثم خلص من هذا إلى اعتبارها ( سر الحياة ) وانتهى من هذه العقيدة إلى الاعتقاد بأنها ( روح )[٣] ولكن النويهى ذهب بعيداً بعد هذا فى وصف العلاقة

---

( ١ ) تطور الخمريات فى الشعر العربى : ٢١٨ .
( ٢ ) ديوان أبى نواس : ٢١٥ .
( ٣ ) نفسية أبى نواس : ٢٨ .

بين أبى نواس والخمر . لقد قال أولا إنها قادت أبا نواس إلى انفعال دينى وأن له مقطوعات هى فى صميمها أناشيد دينية كما يفعل الصوفية حين يتغنون بأناشيد عشقهم الصوفى ، ودليله على ذلك ما جاء فى بيت من هذه المقطوعات يقول فيه :

هِىْ لِدَفْعِ الهَمِّ والأَحـ ـزانِ مِنْ خَيْرِ عِلاجِ

فيرى الكاتب أن تسكين هى يذكرنا بصياح الصوفية فى ذكرهم هُوْ . وهذا تفسير مغرق فى التصور والفهم ، فنشوة أبى نواس بالخمر يمكن أن تعد هياماً وغراماً ولكنها لا يمكن أن تصل إلى نشوة دينية . وهذا الدليل اللفظى إنما هو دليل على اقتراب لغة الشعر من الحياة اليومية ، لا على ذكر الصوفية والنشوة الدينية .

ثم إن الكاتب بعد ذلك يرى أن إحساس أبى نواس نحو الخمر إحساس جنسى لأنه يسميها بكراً وعذراء وفتاة ، وأن الماء يحل مئزرها إلى غير ذلك . وعلى هذا فلا يعتبر الكاتب أن خطبة أبى نواس للخمر وإمهارها وعرسها تعبيرات مجازية . ولكنها حقيقية . ويستند فى ذلك إلى أن علماء النفس يسوغون اللذة الجنسية من غير المواقعة المعروفة[1] .

وهذا التصور مبنى على الإسراف فى الوهم ومحاولة تطبيق علم النفس على الدراسة الأدبية تطبيقاً فيه قسر وإجبار ، ثم هو يوجه طاقة دراسته ناحية أبى نواس ، وكأنه كان وحده فى القرن الثانى دون شعراء خمريات آخرين . ولو وسع الكاتب دائرة بحثه ونظر إلى شعر الخمريات فى القرن الثانى نظرة أعم وأشمل لأدرك أن أبا نواس لم يكن أول من وصف الخمر بأنها عذراء وأنها افترعت وأنه خاطبها وأنه زوجها الماء ، إلى غير ذلك من الأوصاف ، بل إنها كانت شائعة فى هذا العصر عند جميع شعراء الخمريات . وقد سبق أن قدمنا قصيده خمرية لأبى الشيص تضمنت مثل هذه المعانى . فهل يمكن إذن أن يكون كل شعراء الخمريات فى القرن الثانى محبين للخمر حباً جنسياً شاذاً كما تصور الكاتب عن أبى نواس؟ طبعاً الجواب على ذلك نفى تام لأن طبيعة البحث العامى تأبى هذه النتيجة لعدم ملاءمة الأسباب والمسببات .

---

(١) نفسية أبى نواس : ٣٧ وما بعدها .

وهناك نواح جديدة أخرى فى خمريات أبى نواس إلى جانب تجسيده للخمر ، وهى فلسفته فى وصفها وتصوير قدمها فهى :

كَرْخِيَّةٌ قد عُتِّقَتْ حِقْبَةً حتى مضى أكثرُ أجْزائهـا

وهى أيضاً قد :

تُخِيِّرَتْ والنُّجومُ وقفٌ لم يتمكَّنْ بها المَـدارُ

فلمْ تزَلْ تأكلُ الليَّالى جُثْمانها مـا بها انتصارُ

حتى إذا ماتَ كُلُّ ذامٍ وخلص السِرُّ والنِّجـارُ

عادت إلى جَوْهَرٍ لطيفٍ عِيانُ مَوْجُـودهِ ضِمـارُ

ومن أعجب ما وصف به شاعر قدم الخمر تلك الصورة الرائعة التى أبدعها أبو نواس فى قوله :

قد عُتِّقَتْ فى دَنِّها حِقَباً حتى إذا آلت إلى النِّصْفِ

سَلَبُوا قِناعَ الطِّينِ عَنْ رَمَقٍ حَيِّ الحَياةِ مُشارِفِ الحَتْفِ

أما مزج الخمر بالماء فقد وصفه أبو نواس وصفاً فلسفياً أيضاً بقوله :

رقَّتْ عنِ الماءِ حتى مايُلائمها لطافةً وَجَفا عَنْ شكلِها الماءُ

فلو مَزَجْتَ بها نُورًا لمازَجها حتى تولَّدَ أنوارٌ وأضواءُ

أما لغة أبى نواس فى خمرياته فقد وصف جانباً منها محمد حسين بقوله : ( إلى جانب هذا التفنن فى عرض معانى القدماء وفى مزج الفلسفة بالأدب هذا المزج اللطيف الذى لم يقصد به الشاعر إلى أكثر من التظرف فلم يحوج السامع إلى جهد التفكير ، إلى جانب هذا نجد أبا نواس قد تخلص من البداوة والجزالة التى كان الأخطل حريصا على استبقائهما فى شعره ، وحتى فى البحور الطوال التى أنشأ عليها أبو نواس بعض شعره فى الخمر لا يكاد يشعر القارئ بالوقار والجزالة التى كان يحسهما فى خمريات الأخطل ، ذلك لأن أبا نواس قد خلع على شعر الخمر أسلوباً ما جناً عابثاً بكل معانى المجون والعبث ، ما جناً فى بحوره وفى ألفاظه السهلة القريبة التى حكى بها كلام الشَّرب والخمار والساقى ، وفى معانيه التى تشيع فيها الفكاهة

والاستهتار بكل المبادئ الدينية والخلقية)[١] .

واهتم أبو نواس فى خمرياته بناحية تعليمية هى آداب الخمر ومجالسها ، فحقوق الكأس والندمان خمسة كما يقول :

حقوقُ الكأسِ والنُّدْمانِ خَمْسٌ ... فأَوَّلُها التزيُّنُ بالوَقارِ
وثانيها مُسامَحةُ النَّدامى ... وكم حَمَتِ السَّماحةُ مِنْ ذِمارِ
وثالثها وإن كنت ابنَ خَيْـ ... ـرِ البريَّة محْتِدًا تركُ الفَخارِ
ورابِعُها وللنُّدمان حَقٌّ ... سوى حَقِّ القَرابةِ والجوارِ
إذا حَدَّثْتَه فاكتُمِ الحديثَ الذى حدثته ثَوْبَ اختصارِ
وخامسها يدل به أخوهُ ... على كرم الطَّبِيعةِ والنِّجارِ
كلامُ الليل ينساهُ نَهارًا ... فإنَّ الذنبَ فيه للعُقارِ
فإنْ حكَّمْتَ كأسَكَ فيهِ فاحكُمْ ... لهُ بإقالةٍ عندَ العِثارِ

والنديم تشترط فيه عدة خصال ليكون لطيف المنادمة ، وأبو نواس يتناول هذه الخصال بالتحليل فى قوله :

ولستُ بقائلٍ لِنَديمِ صِدْقٍ ... وقد أخذَ النُّعاسُ بمقلتيهِ
تناولها وإلا لم أذقْها ... فيأخذها وقد ثقلتْ عَليهِ
ولكنِّى أديرُ الكأسَ عنهُ ... وأصرِفُها بِغَمْزة حاجبَيْهِ
وأحبِسُها إلى أن يشتهيها ... وآخذُها بِرِفْقٍ مِنْ يَدَيْهِ
وإن مُدَّ الوِسادُ لِنَوْمِ سُكْرٍ ... دَفَعْتُ وسادتى أيضاً إليهِ

وهناك قواعد معينة يتبعها الشارب إذا عربد عليه نديمه وقد ذكرها أبو نواس فى إحدى قصائده ، كما أنه اهتم بأنواع الطعام التى تصلح مع الشراب ، والعدد الصحيح الذى يجب أن يضمه مجلس الشرب بلا زيادة أو نقصان وهو خمسة ندماء فحسب ، وكميات الخمر وأنواعها وفوائدها ، كل ذلك تضمنته الناحية

---

(١) أساليب الصناعة فى شعر الخمر والناقة : ٢٥ ، ٢٦ .

التعليمية فى خمريات أبى نواس ، وهى جديدة على هذا الفن بحق .

أما وصف أثر الخمر فى شاربها فقد بلغ به أبو نواس الذروة وسجل فيه المشاعر العميقة التى تنتاب الشارب من توهمه سكر ما حوله حتى الأزهار فى البستان، إلى خلطه بين الأشياء وتصوره اللاشىء شيئاً وسوى ذلك من مشاعر السكر الدقيقة .

وقد نما القصص الخمرى على يد أبى نواس — ذلك الفن الذى رأينا بذوره عند الأعشى فى الجاهلية — فبلغ عنده الذروة من حيث كثرة هذا القصص وتنوع أفكاره وتضمنه ألوانا من الحوار الذى قد يحكيه أبو نواس بأسلوب أصحابه: الساقى أو المغنية أو تاجر الخمر أو صاحب الحان إلى غير ذلك . وهو يصف دائماً رحلته مع رفقائه إلى إحدى الحانات السرية متلبسين بالليل البهيم حتى يغيبوا عن أعين الشرط . وحين يصلون إلى الحانة يقرعون بابها فيفزع صاحبها خوفاً من أن يكون الطارق عيناً من الحكومة فينزل به العقاب ، وعندئذ يطمئنونه بإشارة متفق عليها فيفتح لهم الباب مرحبا ويهيئ لهم مجلساً لطيفاً فيه الخمر وفيه الغناء والمتع الحسية الأخرى ، فيظلون عاكفين على كئوسهم حتى ينبلج الصباح . يقول أبو نواس فى إحدى هذه القصص الخمرية :

وليلة دَجْن قد سَرَيْتُ بفتيةٍ ... تُنازِعُها نحو المُدامِ قُلوبُ
إلى بَيْتِ خَمّارٍ ودونَ مَحلِّهِ ... قصورٌ منيفاتٌ لنا ودُروبُ
فَفَزَّعَ مِنْ إدلاجِنا بَعْدَ هَجْعَة ... وليس سوى ذى الكبرياءِ رَقيبُ
تناوَمَ خَوْفاً أن تكونَ سعايةً ... وعاوَدَهُ بَعْدَ الرُّقادِ وَجيبُ
ولما دَعَوْنا باسمِهِ طار ذُعْرُهُ ... وأيقَن أنَّ الرَّحْلَ مِنْهُ خَصيبُ
وبادر نحو البابِ سَعْيا مُلبِّياً ... لهُ طَرَبٌ بالزائرين عَجيبُ
فأطلق عن نابيهِ وانكبَّ ساجِدًا ... لنا وهْو فيما قد يَظنُّ مُصيبُ
وقال: ادخلوا حُيِّيتُم مِنْ عِصابةٍ ... فمنزلكمْ سَهْلٌ لدىَّ رَحيبُ
وجاءَ بِمصباحٍ له فأنارَهُ ... وكل الذى يبغى لديهِ قَريب
فقلنا أرِحْنا هاتِ إنْ كنتَ بائِعاً ... فإنَّ الدُّجى عن مُلْكِهِ سَيغيبُ

فأبدى لنا صهباء تمَّ شبابُها لها مَرَحٌ فى كأسِها وَوُثُــوب
فلما اجتلاها للنّدامى بدالَها نسيمُ عَبيرٍ ساطعٍ ولهيبُ
فجاء بها تحدو بها ذاتُ مِزْهَرٍ يَتوق إليهِ الناظرون رَبيبُ... إلخ

وفى شعر أبى نواس وغيره من شعراء الخمريات فى القرن الثانى نوع جديد — إلى جانب ما ذكرنا — من الأدب الخمرى يمكن أن نطلق عليه اسم أدب الديارات ، ونقصد به الشعر الخمرى الذى كان يتردد حول مجالس الشراب فى الأديرة التى كانت منتشرة فى الشام والعراق وبخاصة فى الحيرة . وهذه الأديرة قد اشتهرت بحدائقها الغناء الواسعة ومواقعها الممتازة التى تقترب من الأنهار دائماً ، وأغلب الظن أنها كانت تشتمل على دار للضيافة واللهو والسمر ، كما أن رهبانها عرفوا بخبرتهم الواسعة فى صناعة الخمور وجنى العسل وتعهد الثمار والأزهار [١] .

وكان للعراق النصيب الأوفى من هذه الأديرة . فالشابشتى يعد لنا منها سبعة وثلاثين ديراً مقابل ثلاثة فى الشام وأربعة فى الجزيرة وتسعة فى مصر [٢] . ويطنب الشابشتى فى وصف جمال هذه الأديرة وكيف كانت بمثابة جنات مورقة . فهو مثلا يصف دير أشمونى الذى يقع بقطربل غربى دجلة ويتحدث عن عيده فيقول :

( إن عيده من الأيام العظيمة ببغداد يجتمع أهلها إليه كاجتماعهم إلى بعض أعيادهم ولا يبقى أحد من أهل التطرب واللعب إلا خرج إليه فمنهم فى الطيارات ومنهم فى الزبازب والسميريات [٣] ، كل إنسان بحسب قدرته . ويتنافسون فيما يظهرونه هنالك من زيهم ويباهون بما يعدونه لقصفهم . ويعمرون شطه وأكنافه وديره وحاناته ويضرب لذوى البسطة منهم الخيم والفساطيط وتعزف عليهم القيان ) [٤] .

ويذكر الحسين بن الضحاك دير مديان ، وهو على نهر كرخايا ببغداد فيقول :

يا دَيْرَ مُديانَ لاعُرِّيتَ مِنْ سَكَنٍ ما هجت مِنْ سَقَمٍ ياديرَ مُديانا

( ١ ) انظر : تاريخ سورية ٢ : ١٠٠ .
( ٢ ) الديارات : ٧ ( مقدمة ) .
( ٣ ) كلها أنواع من السفن تتفاوت فى حجمها .
( ٤ ) الديارات : ٣٠ .

هل عند قَسِّك مِنْ عِلْمٍ فيخبرنى    أم كيفَ يسعدوَجْه الصَّبْر مَنْ خانا
سَقْياً ورعْياً لكَرْخايا وساكِنِها    بين الجُنَيْنَةِ والرَّوحاء مَنْ كانا[1]

ولعمرو بن عبد الملك الوراق – الذى يقول عنه الشابشتى إنه (من الخلعاء المجان المنهمكين فى البطالة والخسارة والاستهتار بالمرد والتطرح فى الديارات)[2] – شعر فى أديرة كثيرة، منها قوله فى دير مريحنا وكان يقع إلى جانب تكريت على نهر دجلة :

أرى قلبىَ قد حنّا    إلى دَيْرِ مَرِى حَنّا
إلى غيطانهِ الفيحِ    إلى بِرْكتهِ الغَنّا
إلى أحسن خَلْقِ اللهِ    إن قَدَّسَ أو غَنّى
فلما أبلجَ الصُّبْحُ    بَرَزْنا بيننا دَنّا
فلما دارتِ الكـ    أْسُ أدرنا بيننا لَحْنا
فلما هَجَعَ السمّارُ    نِمْنا فتعانَقْنا[3]

وقد عرف جماعة من الشعراء بالذهاب إلى هذه الأديرة مثل أبى نواس والحسين ابن الضحاك وعمرو الوراق ومطيع بن إياس وأبى الشبل البرجمى وغيرهم. وكان أبو نواس فى هذا المجال أيضا أكثرهم شهرة إذ نجد له شعرًا فى أكثر ديارات العراق مثل دير الزندورد ، ودير أشمونى ، ودير مرمار سرجيس الذى كان يسميه الناس (معصرة أبى نواس)[4] ، ودير حنة ، ودير بهراذان ، ودير ميماس وغيرها . ومن شعر أبى نواس فى دير بهراذان قوله :

بِدَيْرِ بَهراذان لِى مَجْلِسٌ    وملعبٌ وَسْطَ بساتِينِهِ
رُحتُ إليه ومعى فتيةٌ    نزوره يومَ شعانينِهِ

(١) مسالك الأبصار : ٢٧٨ .
(٢) الديارات : ١١٠ .
(٣) مسالك الأبصار : ٣٠٩ .
(٤) مسالك الأبصار : ٢٧٨ .

بكُلِّ طِلاب الهوى فاتِكٍ  قد آثر الدنيا على دينهِ[1]

وفى شعر الديارات يصف لنا الشعراء المجالس اللطيفة والحدائق الغناء والبساتين المونقة الزاخرة بالورود والرياحين ، كما يصفون لنا أعياد النصارى وملابسهم إلى جانب وصف الخمر وسقاتها والمغنين والمغنيات، وكان يوجد بالإضافة إلى الأديرة بضع حانات مشهورة بمن كان يتردد عليها من الشعراء مثل حانة عون فى الحيرة وقد زارها أبو الهندى وكان فتيان الكوفة يترددون عليها كثيراً . وحانة دومة ، وحانة شهلاء وكان الأقيشر يلازمها ، وحانة جابر وكانت مزاراً لأبى نواس كلما قدم الكوفة . وكل هذه الحانات كانت تقع فى الحيرة . أما حانات العراق الأخرى فقد اشتهرت منها حانة طيزناباذ وكانت الحانة المفضلة لدى أبى نواس . وحانة قطربل وخمارها ابن أذين كان يتردد عليها أبو نواس أيضاً وقد ذكر خمارها فى إحدى قصائده . أما حانة الشط فكانت مجلساً دائماً للحسين بن الضحاك. وفى حانة سجستان كان أبو الهندى يقضى أيامه ولياليه . وأما حانة خويت فيقال إنها كانت للخاصة من الناس يقبل عليها كبار السراة الذين يودون الاستتار من عامة الشعب . وأما حانات الشام فقد اشتهرت منها فى هذا القرن حانة عزار وكان يتردد عليها إسحق الموصلى ، وحانة هشيمة بدمشق وكانت تخدم الوليد بن يزيد فى شرابه وتتولى اتخاذه له كما يقول ابن فضل الله العمرى ، وقد ذكرها يزيد نفسه فى شعره حيث يقول :

قد طربنا وحَنَّتِ الزَّمّارَهْ  فاسقنى يابديح بالقَــرْقارَهْ
من شَرابٍ كأنَّه دمُ خَشفٍ  عَتَّقَتْهُ هُشَيْمَةُ الخَمّــارهْ

وحتى الحجاز لم يخل من حانات وجدت فى الجاهلية وظلت تزاول عملها فيما يبدو مثل حانة الطائف وحانة بنى قريظة[2] .

هكذا تجدد إذن شعر الخمريات فى القرن الثانى واتسع ميدانه وتعددت مجالاته وكثر شعراؤه ، وتغير فى الشكل والمحتوى على السواء ، وكان يقترن بحسب طبيعة العصر بالمجون والغزل بالمذكر وأحياناً بالزندقة كما سبق أن ذكرنا ، وبوصف البساتين التى

(١) ديوان أبى نواس : ١٣٣ .
(٢) انظر : مسالك الأبصار : ٣٠٩ وما بعدها .

كانت مجالس طيبة للشراب وغير ذلك مما سبق لنا تبيانه . وإننا إذ نترك هذا الفن الخمرى الذى اعتبرناه جزءاً من فن الوصف بصورة عامة ، ننتقل فيما يلى إلى آخر الأغراض الشعرية التى نرى أنها تجددت فى القرن الثانى ، وهو فن التغزل .

## التغزل [1]

التغزل أو النسيب أو التشبيب من أقدم الفنون الشعرية عند العرب وأكثرها شيوعاً لاتصالها الوثيق بالطبيعة الإنسانية . فالحب أو محاولة الحب لغة عالمية وميل فطرى فى كل بيئة ، ووصف المحبوبة والتغنى بجمالها إحساس تلقائى . ومع ذلك فقد تطور فن التغزل بالذات فى الشعر العربى تطوراً كبيراً منذ الجاهلية حتى القرن الثانى إذ طرأت عليه عوامل مختلفة خاصة فى الحجاز حولته عن صورته الجاهلية القديمة إلى صورة جديدة تتضح فيها التأثيرات الحضارية المختلفة . وقد سبق لنا أن بينا كيف اقتضت سياسة الأمويين إغداق العطاء والأموال على أهل الحجاز ، وكيف أدت سياسة عثمان إلى وجود طبقة أرستقراطية فيه جلبت إليه فنون اللهو والعبث والغناء مع الجوارى والرقيق الذين تدفقوا على الجزيرة ، وكيف أدت الحياة المترفة فيه إلى ازدهار فن التغزل ازدهاراً لم يعرفه الشعر العربى من قبل بحيث تغيرت صورة النسيب القديم تغيراً يكاد يكون تاماً . ويقول شوقى ضيف فى ذلك إن الشاعر كان يقصد فى القطعة التى يعالجها إلى تصوير حبه وما يلقى فيه من وصب وعذاب . وبذلك كان تغزله معنويا أكثر من النسيب القديم . فالشاعر يعنى بحكاية خواطره ، وقلما عنى بوصف المرأة وصفاً حسيا [2] .

ولم يكن هذا هو التغير الوحيد فحسب ، بل إن شعر التغزل بالذات قد خضع

---

(١) يقول ابن رشيق فى العمدة ( النسيب والتغزل والتشبيب كلها بمعنى واحد . وأما الغزل فهو إلف النساء والتخلق بما يوافقهن وليس مما ذكرته فى شىء ؛ فمن جعله بمعنى التغزل فقد أخطأ . وقد نبه على ذلك قدامة وأوضحه فى كتابه نقد الشعر ) [ العمدة ٢ : ٤٩ ] .

وقد جاء فى اللسان أن الغزل حديث الفتيان والفتيات أو اللهو مع النساء بينما التغزل التكلف لذلك ، وهذا هو المعنى المراد به فناً شعريا .

(٢) الشعر الغنائى فى الأمصار الإسلامية : ١١١ .

خضوعاً تاماً لتأثير الغناء الذى شاع فى الحجاز فى القرن الأول ، والذى انتقل إلى العراق بعد ذلك فى القرن الثانى ، ولهذا أصبحت موسيقى الشعر الجديد فى التغزل أكثر لطفاً من موسيقى الشعر القديم لأن الشعراء أخذوا يرققون اللفظ ويختارون اللغة المألوفة التى تكاد تقترب من لغة الحياة اليومية . يضاف إلى ذلك اختفاء الأوزان القديمة المطولة من شعر التغزل ، وإقبال شعراء الحجاز على الأوزان الرشيقة القصيرة التى تصلح للغناء . يقول شوقى ضيف إن المغنين والمغنيات كانوا يضطرون مع ألحانهم أن يطيلوا ويمددوا فى بعض حروف تفعيلات البيت ، وأن يقصروا أو يهمسوا فى حروف أخرى من هذه التفعيلات فأحدثوا زحافات وعللا كثيرة فى شعرهم ، واضطر الشعراء أن يقبلوا على الأوزان الخفيفة السهلة مثل الوافر والخفيف والرمل والمتقارب والهزج ، ويجزئوا الأوزان الطويلة المعقدة ، بل والأوزان السهلة البسيطة أيضاً[١] .

ولعل شعر عمر بن أبى ربيعة يمثل لنا خير تمثيل فن التغزل الحجازى فى القرن الأول من حيث معانيه وألفاظه وأوزانه ، وهو أول شاعر عربى يكتب ديواناً ضخماً فى فن التغزل ، ويكاد يقصر نفسه عليه وهذه نتيجة طبيعية لحياته اللاهية المترفة التى عاشها .

وما إن اندثر الشعر فى الحجاز وأقفرت بيئته إلا من أصداء خافتة متصنعة نجدها فى مثل شعر ابن المولى الذى يتغزل فيقول :

وأبكى فلا ليلى بَكَتْ مِنْ صَبابَةٍ ... إلىّ ولا ليلى لذى الوُدّ تبذلُ
وأقنع بالعُتْبى إذا كنتُ مذنِباً ... وإنْ أذنبتْ كنتُ الذى أتنصَّلُ

وحين يُسأل عن ليلى هذه يجيب بأنها قوسه سماها ليلى[٢] . حين اندثر هذا الشعر التغزلى فى الحجاز انتقل إلى العراق مع الحياة المتحضرة الجديدة التى أغرقت جوانب المجتمع الإسلامى ، والتى لم تكن تساويها الحياة المترفة فى الحجاز بكل مافيها من ألوان اللهو والعبث. فالعراق قد تعرض لتأثير الحضارات الأجنبية المختلفة وسارت فيه عملية المزج والتوليد بين العرب والأجناس الأخرى بخطى سريعة ،

(١) الشعر الغنائى فى الأمصار الإسلامية : ١١٦ .
(٢) الأغانى ٣ : ٢٨٩ .

وانتقلت إليه — كما سبق أن ذكرنا — القوى الاقتصادية للدولة بانتقال طريق التجارة فتدفقت الثروة عليه من كل مكان ، وشاع الترف فى أنحائه ، وعمر بالقصور الشاهقة والبساتين الفيحاء . كل ذلك جعل من العراق بيئة صالحة لتطور فن التغزل فى القرن الثانى تطوراً يعتبر فى الحقيقة امتداداً لما حدث فى الحجاز فى القرن الأول ، وإن كان قد فاقه بكثير فى أكثر من ناحية ، كما ظهرت فيه اتجاهات جديدة شهدها القرن الثانى لأول مرة فى تاريخ الشعر العربى .

وينبغى أن نذكر منذ البداية أن المرأة التى هى مدار شعر التغزل قد تغيرت فى القرن الثانى كل التغير ، فهى فى الغالب أمة فارسية أو رومية أو هندية أو غير ذلك من أجناس أولئك الإماء المنتشرات فى أرجاء العالم الإسلامى ، وهى مكشوفة الوجه تخالط الرجال وتجلس إليهم وتغدو وتروح فى غير تحرج ، هذا إن لم تكن متبذلة تعيش فى بيت من بيوت القيان التى وصفنا حالها فى فصل سابق .

أما المرأة قبل هذا القرن فكانت فى الغالب عربية حرة متسترة فى بيتها لا يفارق الحجاب وجهها ، ممنعة بين أهلها ، لا تكاد تخالط أحداً أو تجد الحرية فى تصرفاتها .

وهذا الخلاف فى الواقع له تأثير كبير على تطور شعر التغزل لأنه غير مقاييس الجمال عند الشعراء تغييراً واضحاً ، وكيف لا يحدث هذا التغيير وهناك فارق كبير بين العربية والرومية أو الفارسية أو الهندية فى الملامح واللون وفى القد وفى كل ما يميز المرأة ويحدد جمالها . كذلك كان له تأثير آخر أخطر من ذلك وهو ظهور التغزل الفاحش المتهتك الذى لا يرعى حرمة المرأة أو يصونها . وكيف لا يظهر هذا النوع من التغزل والجوارى — كما نعلم — قد نبغن فى الخلاعة وألوان المجون والتهتك فى هذا العصر .

وهناك تأثير ثالث لتبدل المرأة فى شعر التغزل وهو ظهور التغزل بالمذكر ، وهذا النوع من التغزل يبدو أنه كان نتيجة طبيعية لظهور التغزل الإباحى المكشوف . ذلك أن الشعراء الذين أوغلوا فى المجون والإقبال على الملذات الحسية المختلفة والشهوات الدنيا ، لم تعد تفتنهم الجارية المتهتكة الخليعة التى يستطيعون أن ينالوا منها كل ما يريدون فى سهولة ويسر . ولم تعد ترضى شهوتهم ونزعاتهم الرضاء الكافى . لهذا

لجأوا إلى حيلة أخرى لإدراك غايات ملاذهم ، فلم يجلوا بدًّا من هذا الشذوذ الجنسي على الرغم من سهولة إدراك المرأة فى عصرهم .

ويمكننا أن نحصر أنواع التغزل الجديدة فى القرن الثانى فى أربعة أنواع : التغزل المعنوى ، التغزل الحسى الفاحش أو العابث ، التغزل بالمذكر ، القصص الغزلى .

أما النوع الأول فالمقصود به ذلك التغزل الذى لا يُشَرِّح جسم المحبوبة ويصف لنا كل جزء فيه ومقدار ما به من جمال . فذلك النوع من التغزل الحسى يشعر الإنسان بنهم صاحبه أو بأنه يحب مواضع معينة محسوسة من حبيبته ، وبذلك لا يرضى النزعة الفنية للشعر لأنه بعيد عن روح الفن ، مرتبط بالنوازع الحسية المادية فحسب . أما التغزل المعنوى فمداره شعور الحب نفسه وتأثيره فى نفس المحب . ومدى ارتباطه به واندماجه معه ، وموقف الحبيبة من صاحبها فى الصد والوصال ، إلى ما سوى ذلك من النواحى المعنوية التى لا تتعرض لمواضع حسية فى المحبوبة كما ذكرنا من قبل . ومما قاله الحسين بن الضحاك فى هذا النوع من التغزل المعنوى :

إنَّ مَن لا أرى وليس يَرانى ... نصب عَيْنَى ممثّل بالأمانى
بِأبى من ضَميرُهُ وضميرى ... أبدًا بالمَغيب ينتجيان
نحن شخصان إنْ نظرتَ م ... ورُوحان إذا ما اختبرت يمتزجان(١)

ومما ينبغى التنبه له أننا لا نستطيع أن نقسم الشعراء المتغزلين فى القرن الثانى بحسب تلك الأنواع التى ذكرناها ، لأننا كثيراً ما نجد الشاعر الواحد يكتب فى عدة أنواع ولا يلتزم ناحية بعينها . فالحسين بن الضحاك مثلاً له فى التغزل بالمذكر ، كما له فى التغزل المعنوى ، بل إن التغزل بالمذكر أحياناً كان فيه تغزل معنوى وهذه الأبيات التى ذكرناها للحسين بن الضحاك ضمن قصيدة فى التغزل بالمذكر . وبشار له فى التغزل الحسى الفاحش كما له فى التغزل المعنوى أيضاً ، وهكذا .

وجملة المعانى التى يخوض فيها شعراء التغزل المعنوى تدور حول صدق الحبيب فى حبه ورغبته الشديدة فى محبوبته ، وأنه يلقى العناء كل العناء فى سبيل هذا الحب ، ومع ذلك يصبر لعل الأيام تنيله مطلوبه ، يقول مطيع بن إياس فى مثل هذه المعانى :

---

(١) الأغانى ٧ : ١٨٧ .

نازَعنَى الحُبُّ مدى غايَــةٍ　　بليتُ فيها وهو غَضٌّ جَــلِيد
لو صُبَّ ما بالقلب مِنْ حُبِّها　　على حَديدٍ ذابَ مِنْهُ الحَديدْ
حُبِّى لها صافٍ وودى لهـــا　　مَحْضٌ وإسقامى عليها شديدْ
وزادنى صَبْرًا على جُهْدِها　　ألنى وقلبى مُستهامٌ عَميدْ
أَنى سَعيدُ الجَدِّ إنْ نِلْتُهـــا　　وأننى إن مُتُّ مُتُّ شَهيدْ(١)

وكثيراً ما يرق الشعراء المتغزلون فى هذا النوع المعنوى فيتوسلون بالحمائم لإبلاغ سلامهم للحبيبة التى ألقت بسهم الحب فى قلوبهم وتركتهم صرعى عاجزين ، يقول ربيعة الرقى وهو من أشهر المتغزلين فى القرن الثانى :

حَمامةُ بلِّغى عَنِى سلامًا　　حبيباً لا أطيقُ له كَلاما
وقولى لِلتى غضبتْ عَلينـــا　　علامَ وفيم يا سكَنى عَلامـــا
لقد أَقصدتِ حين رميتِ قَلبْى　　بِسَهمِ الحُبِّ إنَّ له سِهاماً
زجرتُ القلبَ عنكِ فلم يُطعْنى　　ويأْبَى فى الهوى إلا اعتزاما
إذا ما قلتُ أقصرْ واسلُ عَنْها　　أَبى مِنْ صَرمكُمْ إلا انهزاما(٢)

وقد يتذلل الشاعر ويتضرع لمحبوبته ويقر لها بأنه عبد خاضع ويسألها أن تعتقه . ومن ذلك قول إبراهيم السواق :

أَلم تَنْهَ نَفْسَكِ أن تَعْشقا　　وما أَنت والعِشْق لولا الشَّقا
أَمِنْ بَعْدِ شُرْبكَ كَأْسَ النُّهى　　وَشَمِّك ريحانَ أَهْل التُّقَى
عشقتَ فأَصبحتَ فى العاشقينَ　　أَشهرَ من فَرسٍ أبلقا
أَدُنْيايَ مِنْ غَمْر بَحْرِ الهَوى　　خُذى بيدى قبل أنْ أغْرقا
أنا لك عبدٌ فكونى كَمَــنْ　　إذا سَرَّهُ عَبْدُهُ أعتقـــا(٣)

أما بشار فهو يذكر حزن قلبه ووجيبه ويصف دموعه التى تنهل كلما ذكرت

(١) تاريخ بغداد ١٣ : ٢٢٦.
(٢) طبقات ابن المعتز : ١٦٣ .
(٣) الكامل للمبرد : ٢٥٠ .

أمامه حبيبته . ويذكر كآبته الدائمة وصمته فى المجالس كأنه غريب ينزوى دون أن يشارك فى الحديث . وما ذاك كله إلا لأنه يرى حبيبته ولا يستطيع لقاءها ، ولو تم له هذا اللقاء لهدأت نفسه وبرئ قلبه من جراحه ، يقول :

لقد زادنى ما تعلمين صَبابةً     إليكِ فلِلْقَلْبِ الحَزينِ وَجيبُ
وما تُذكرينَ الدَّهْرَ إلا تهلّلَتْ     لعينىَ مِنَ شَوْق إليكَ غُرُوبُ
أَبيت وعَيْنى بالدُّموعِ رَهينةٌ     وأُصبحُ صَبًّا والفُؤَادُ كَئيبُ
إذا نطقَ القَوْمُ الجلوسُ فإننى     أُكِبُّ كأنى مِنْ هَواكِ غَريبُ
أرانا قريباً فى الجِوار ونَلتقى     مِرارًا ولا نخلو وذاك عَجيبُ
ألا ليت شِعرى هل أزورك مَرَّةً     وليس علينا يا عُبَيْدُ رَقيبُ
فنشفى فؤادَيْنا من الشَّوْقِ والهوى     فإنَّ الذى يَشفى المحبَّ حَبيبُ (١)

وفى قصيدة أخرى يخاطب بشار قلبه ويستغرق القصيدة كلها فى هذا الخطاب ، وهو يستنكر فى مطلعها خضوعه لحبيبته ويقول له :

عَدِمْتُك عاجِلاً يا قلبُ قَلْبا     أَتجعلُ من هويتَ عليك رَبّا ؟

وهو يسأله غاضباً كيف يخضع لها دون أن يأخذ ثمناً لهذا الخضوع ، وكيف يبيت مروعا كل ليلة من هذه الحسناء التى تشبه الريحانة ، ومع ذلك فهو باق على حبه :

بِأَىِّ مَشورَةٍ وبِأَىِّ رَأْيٍ     تملكها ولا تَسْقيكَ عَذْبا
أَمِنْ رَيحانَةٍ حَسُنَتْ وطابتْ     تَبيتُ مروَّعاً وتَظَلُّ صَبّا

ويذكّر بشار قلبه بما يلقاه فى حبه من عذاب ومع ذلك فهو لا يتحول عمن يحب وكأنه لا يجد حسناء سواها ، وهو ينذره بأن بكاءه من الحب وهو لا يزال طفلا سوف يتحول عذاباً حين يتمكن منه هذا الحب ويكبر :

تَروعُ مِنَ الصِّحاب وتبتغيها     مع الوسواس مُنْفِردًا مُكِبّا

---

(١) ديوان بشار ١ : ١٧٨ ، ١٧٩ .

كأنك لا ترى حَسَنا سِواها ... ولا تلقى لها فى النّاس ضَرْبا
بكيْتَ مِنَ الهوى وهواكَ طِفْلٌ ... فويلَكَ ثم ويْلَكَ حين شَبّا

ثم يصف سهاد هذا القلب وشقاءه فى حبه وكيف أنه أشقاه معه ويطلب منه السلو عمن يحب ، يقول :

إذا أصبحت صَبَّحكَ التَّصابى ... وأطرابٌ تصب عليك صَبّـا
وتُمسى والمساء عليك مُـرٌّ ... يقلِّبُكَ الهوى جَنْباً فجَنْبا
أتظْهِرُ رَهْبَةً وتُسِرُّ رَغْباً ... لقد عذَّبتَنى رَغَباً ورَهْباً
ألا يا قلبُ هل لك فى التَّعزِّى ... فقد عذَّبتنى ولقيت حَسْباً
وما أصبحتَ تأْمل مِنْ صَديقٍ ... يعدُّ عليكَ طولَ الحُبِّ ذَنْباً[1]

ومثل هذه القصيدة تعتبر جديدة فى شعر التغزل إذ تظهر فيها ذاتية المحب كما أنه يكشف عن مشاعره ويحللها باستخدام وسيلة مبتكرة حقّاً وهى مخاطبة قلبه حيث يكمن الحب ويعذبه . ولئن كان الأصفهانى قد ذكر أن عمر بن أبى ربيعة هو أول من خاطب القلب ، فإن بشاراً قد أربى عليه وقارب الغاية لأن خطابه للقلب لم يكن فى بيت أو بيتين كما جاء فى شعر عمر ، وإنما كان فى قصيدة كاملة تقتصر على هذه المخاطبة وهذا التحليل الدقيق لمشاعر الحب المعنوى .

وكما سبق عمر بن أبى ربيعة بشاراً فى مخاطبة قلبه سبقه أيضاً فى كتابة تغزله فى صورة رسالة غرامية ولكن طبيعة هذه الرسائل الغرامية أوضح عند بشار بما فيها من خطاب وتسليم ، وأما بعد ، وكل ما تتضمنه الرسائل الحقيقية ، ولدينا من هذا النوع مقطعتان لبشار يقول فى إحداهما :

مِنَ المَشهورِ بالحُبِّ ... إلى قاسِيَةِ القَلْبِ
سلامُ اللهِ ذى العَـ ... ـرْش على وَجْهِكِ يا حِبّى
فأما بعدُ يا قُـرَّ ... ةَ عينى ومُنى قَلْبى

---

(١) ديوان بشار ١ : ١٦٥ ، ١٦٦ .

ويا نَفْسى التى تسْكنُ بـ ـينَ الجَنْبِ والجَنْبِ
لقد أنكرتُ يا عبدُ جَفـ ـاءً مِنْكِ فى الكُتْبِ[1]

وفى شعر التغزل المعنوى ظاهرة أخرى جديرة بالاعتبار حقًّا ، وهى اقتصار بعض الشعراء الذين غلب عليهم هذا النوع من التغزل على محبوبة واحدة يديرون حولها جميع شعرهم . ومثل هذه الظاهرة لم توجد فى شعر التغزل فى الحجاز فى القرن الأول اللهم إلا فى الشعر العذرى، وهذا الشعر الذى نحن بصدده فى القرن الثانى، وهو تغزل معنوى يدور حول حبيبة بعينها ، يتوجه الشاعر إليها بكل غزله ويجعلها محوراً لشعره ويكون حديثه فى الغالب عفيفاً نقيا ، لا تسفّل فيه ولا مجون يمكن أن يكون امتداداً طبيعيا للشعر العذرى[2] . ومن هؤلاء الشعراء الذين نقصدهم على ابن آدم وكان تاجراً من أهل الكوفة يبيع البز ، وكان متأدباً صالح الشعر — كما يقول أبو الفرج الأصفهانى . وقد توجه بشعره كله إلى جارية كان يحبها اسمها منْهلة . ويظهر أنها كانت ملك يمينه ثم اضطر أن يبيعها . وهنا استعلن حبه الدفين بصورة قوية حارة حتّى إنه مات أسفاً على فراقها . ويذكر أبو الفرج أن قصة حب على بن آدم ومنْهلة كانت قصة شعبية يتناقلها الناس ، وأن أهل الكوفة قد ألفوا فيها كتاباً يروى دقائق قصة هذا الحب العنيف وما قاله على بن آدم من أشعار فى حبيبته ، وكان أكثر هذا الشعر أغنيات تردد فى المجالس ومن ذلك الشعر قوله :

صاحوا الرَّحيل وحَثَّنى صَحْبى قالوا الرَّواح فطيِّروا لُبِّىَ
وانشقتُ شَوقاً كاد يقتلنى والنفسُ مُشْرِفةٌ على نَحْبِ
لم يَلْقَ عند البين ذو كَلَفٍ يوماً كما لاقيتُ مِنْ كَرْبِ
لا صبرَ لى عِنْدَ الفراق على فَقْدِ الحَبيبِ ولَوْعَةِ الحُبِّ[3]

---

(١) ديوان بشار ١ : ٢٠٦ .

(٢) فى إثباتنا وجود شعر عفيف غير شعر ابن الأحنف مخالفة صريحة لقول شوقى ضيف ( . . وبذلك أصبحنا نفتقد فى هذا العصر الشاعر العفيف إلا ما كان من العباس بن الأحنف ، وهو يعد شذوذاً على ذوق العصر وذوق إمائه وشعرائه ) [ انظر : الفن ومذاهبه فى الشعر العربى الطبعة الرابعة ص ٦٤ ] .

(٣) الأغانى ١٤ : ٤٩ .

ومن هؤلاء الشعراء أيضاً المؤمل بن جميل بن يحيى بن أبى حفصة وقد عاش فى أيام المهدى ، وهو ابن عم مروان بن أبى حفصة . ويعرف المؤمل باسم قتيل الهوى فيما يخبرنا الخطيب البغدادى . ويبدو أنه استنفد شعره فى حبيبة واحدة — لا نعرف اسمها — كان يرى أن عشقها سوف يودى به ، ومن هنا جاءته تلك التسمية « قتيل الهوى » ومما قاله فى تغزله :

أنا مَيْتٌ مِنْ جَوى الحُـ ... بِّ فيا طِيبَ مَماتى
آن موتى يا ثِقاتى ... فاحضروا اليوَم وفَاتى
ثم قولوا عِنْدَ قَبْرى ... يا قَتيلَ الغانِياتِ(١)

ومما نلاحظه على هؤلاء الشعراء الغزلين أنهم فى الغالب لم يتجهوا إلى أى غرض آخر من أغراض الشعر ، بل اقتصروا على الغزل ، فلم يهتموا بالصراع السياسى أو المذهبى الذى كان دائراً فى عصرهم . ولم يتجهوا بشعرهم إلى الخليفة أو غيره لمدحه ونيل عطاياه ، فقد شغلهم الحب عن كل ذلك . ولهذا يقول أبو الفرج عن عكاشة بن عبد الصمد : ( شاعر مقل من شعراء الدولة العباسية ليس ممن شهر وشاع شعره فى أيدى الناس ولا ممن خدم الخلفاء ومدحهم)(٢) . والسبب فى هذا أن هؤلاء الشعراء كانوا يعبرون عن أحاسيسهم ومشاعر قلوبهم فى صدق ولا يتكلفون لذلك ، ولا يبغون من وراء شعرهم نفعاً ماديا اللهم إلا التنفيس عن حبهم وعواطفهم الجياشة . ولهذا انزوى أكثرهم بعيداً عن الشهرة ولم يهتم أحد بجمع شعرهم ورواية أخبارهم ودراستهم . وعكاشة هذا قال أكثر شعره فى جارية كان يهواها اسمها « نُعَيْم » ومن شعره فيها الذى تتضح منه لهفته ووجده ، والذى ترعى فى أبياته نار الحب كما تتمثل فى تكراره لكلمة نعيم وكأنه يجد لذة فى مناداتها وترديد اسمها ، قوله :

أنُعَيْمُ حُبُّكِ سَلَّنى وبَرانى ... وإلى الأَمْرِ مِنَ الأُمورِ دَعانى
أنعيمُ لو تجدين وَجْدى والذى ... ألقى بكيتِ من الذى أبكانى
أنعيمُ سيدتى عليكِ تقطَّعَتْ ... نفسى من الحَسَراتِ والأَحزانِ

---

(١) تاريخ بغداد ١٣ : ١٨٠ .
(٢) الأغانى ٣ : ٢٥٨ .

أنعيمُ قد رَحِمَ الهوى قلبي وقد بكتِ الثِّيابُ أسًى على جُثْمانى
أنعيمُ وانحدرتْ مدامِعُ مقلتى حتى رحمت لرحمتى إخوانى
أنعيم مَثَّلكَ الهُيامُ لمقلتى فكأنني ألقاك كلَّ مكانِ ..

ويبدو أن نعيم هذه كانت جارية مغنية لأن الشاعر بعد أن استعطفها فى الأبيات السابقة ووصف لها ما يلقاه فى حبها من وجد وضنى ، وصف لنا كيف تعلق فؤاده بها عن طريق فنها الجميل فقال :

تُنسى الحَليمَ مِنَ الرجال معادَهُ بينَ الغِناء وعُودِها الحَنَّانِ
حتى يعود كأن حَبَّةَ قلبهِ مشدودةٌ بِمَثالثٍ ومثانى
ظلَّتْ تُغَنِّيني وتعطف كَفَّهـا بالعُودِ بين الراح والرَّيْحـانِ
فسمعتُ ما أبكي وأضحكَ سامِعاً وسكرت مِنْ طَرَبٍ ومن أشجان
ومشيتُ فى لُجَجِ الهوى مُتَبَخْتِراً وَمَشى إلىَّ اللَّهوُ فى الألوانِ(١)

ومن هؤلاء الشعراء أيضاً الذين قصروا شعرهم الغزلى — وأحياناً شعرهم كله — على حبيبة واحدة ابن رهيمة المدنى وكانت حبيبته اسمها زينب لذلك سمى الرواة قصائده بـ ( الزيانب )(٢) وشعره فيها بلغ حدًّا كبيراً من الخفة والرشاقة والرقة ، ولذلك كان أكثره يغنى ، ومن قوله :

أَقْصدتْ زينبُ قلبي وَسَبَتْ عقلى ولُبِّى
تركتنى مستهامــاً أَستغيثُ اللهَ رَبِّى
ليس لى ذنبٌ إليها فتجـازينى بِذَنْبى
ولها عِندى ذُنوبٌ فى تَنائيها وقُرْبى(٣)

ولعل أشهر هؤلاء الشعراء المتخصصين فى محبوبة واحدة يتغزلون فيها تغزلا معنويا فيه عفة ورقة العباس بن الأحنف ، ومثله مثل الشعراء الذين ذكرناهم فهو ( لم يكن

---

( ١ ) الأغانى ٣ : ٢٦٦ .
( ٢ ) الأغانى ٤ : ٤٠٢ — ٤٠٤ .
( ٣ ) المصدر نفسه ٤ : ٤٠٢ .

يتجاوز الغزل إلى مديح ولا هجاء ولا يتصرف فى شىء من هذه المعانى )[١] والذى يقرأ ديوان العباس يدرك جيداً أنه لم يقل شعراً إلا فى حبيبة واحدة هى ( فوز ) أما ( ظلوم ) و ( ذلفاء ) اللتان ذكرهما مرة أو مرتين فى ديوانه فهما صفتان فى الغالب أطلقهما على محبوبته .

وفى شعر الأحنف يتضح ما قلناه عن عفة أولئك الشعراء الذين قصروا شعرهم على التغزل بمحبوبة واحدة وتتضح لنا عفته فى قوله :

وما بيننا مِنْ رِيبَةٍ غير أنَّنا ولا مثلها يومًا يُسىءُ إلى مِثْلى
وإنى لأرعى حَقَّ فَوْزٍ وأتَّقى عليها عُيونَ الكاشحين ذوى المَثْل
وإنى وإياها كما شَفَّنا الهوى لأهلُ حِفاظٍ لايُدَنِّس بالجَهْلِ[٢]

وواضح أيضاً أن العباس كان يعيش بحبه وله ، فهو يقول :

كان لى قلبٌ أعيشُ بِهِ فاصْطلى بالحُبِّ فاحْتَرَقـا[٣]

ويقول أيضاً :

أحرمُ منكمْ بما أقولُ وقدْ نالَ به العاشقونَ مَنْ عشقوا
صِرْتُ كأنى ذُبَالةٌ نُصِبَتْ تُضِئُ للناسِ وهى تَحْتَرِقُ[٤]

ويصور العباس مدى شعوره بالضيعة فى حبه فى ذلك البيت الصادق العميق :

أباح حِمى قلبى الهوى فأذَلَّهُ ألالَيْتَ لم أُخْلَقْ ولم يُخْلَقِ الحُبُّ[٥]

وقد صدق زكى مبارك فى ملاحظته أن العباس بن الأحنف قد وقف عند غزل المؤنث حين كان النسيب يفيض بالكلام عن الغلمان[٦] . والحقيقة إن العباس لم يكن وحده فى هذا وإنما جميع من ذكرنا من الشعراء الذين اقتصروا على حبيبة

---

( ١ ) الأغانى ٨ : ٣٥٢ .
( ٢ ) ديوان العباس بن الأحنف : ١١٩ .
( ٣ ) المصدر نفسه : ١٠٩ .
( ٤ ) ديوان العباس : ١١١ .
( ٥ ) المصدر نفسه : ١٨ .
( ٦ ) دائرة المعارف الإسلامية ( الترجمة العربية ) : العباس بن الأحنف .

واحدة يتغزلون فيها ، كانت العفة طابع شعرهم كما سبق أن بينا . ومع العفة تجنب التغزل بالمذكر بطبيعة الحال .

ويرى بلاشير أن العباس كان يتتبع خطوات شعراء الحجاز الغزلين وبخاصة جميل بثينة والأحوص والعرجى ونحن لا نستبعد وجود هذا التأثير عند هذه المجموعة من شعراء القرن الثانى الذين قصروا شعرهم على التغزل وفى محبوبة واحدة فقط ، ولكن هناك فوارق واضحة بين متغزلى الحجاز والمتغزلين فى القرن الثانى من ناحية لغة شعرهم وتطور الصورة الشعرية بتأثير الحضارة الجديدة ، وتطور الثقافة بوجه عام ، ومن ناحية تغير الألفاظ والأوزان بصورة عامة خضوعاً لمقتضيات الغناء الذى انتشر انتشاراً واسعاً أكثر مما أتيح له فى القرن الأول بحيث نجد أغلب ديوان العباس بن الأحنف مثلاً عبارة عن مقطعات صغيرة لا يتجاوز بعضها بيتين فحسب . وبلاشير يخطئ فى فهم طبيعة القرن الثانى حين يتساءل إذا كان شعر العباس نابعاً عن عاطفة صادقة أم مجرد تقليد . وقد بنى سؤاله على ملاحظته أن شعر العباس لا يتضمن حبا مثاليا فى مجموعه بل نجده يتحدث أحياناً عن حب القيان[١] . والحب المثالى لا يتنافى إطلاقاً مع حب القيان لأنهن كما سبق أن ذكرنا كن مدار التغزل فى القرن الثانى ، وليس من الغريب أن تكون « فوز » محبوبة العباس إحدى هؤلاء القيان . فلماذا لا يكون حب العباس لها مثاليا مع أنه يقتصر عليها ولا يتعداها إلى غيرها كما نجد عند بشار مثلا ؟ وفى هذا التغزل المعنوى يخطر لنا نوع آخر من الحب يعرف عند الصوفية بالعشق الإلهى فنتساءل : هل عرف هذا النوع من الحب فى القرن الثانى ؟ إن ماسينيون يرى أن هذا القرن شهد خلافاً اصطلاحيا حول هذا الحب ، هل يسمى محبة أو عشقاً . ويقول فى ذلك : ( كان عبد الواحد ابن زيد يرى أن كلمة ( عشق ) هى الوحيدة المعترف بها فى التحدث عن الله ، وكان يرفض كلمة ( محبة ) على أساس أنها أثر لا يليق من آثار اليهود والمسيحية ، مؤمناً كل الإيمان بالعشق الإلهى ، أما مالك بن دينار ومضر القارى وذو النون المصرى فيقترحون اللفظ ( شوق ) . بيد أن كلمة ( حب ) التى اختارها أبان بن أبى عياش ويزيد الرقاشى وجعفر الصادق ورابعة هى التى انتهت بالظفر والسيادة

---

( ١ ) انظر : العباس بن الأحنف The Encyclopedia of Islam (new edition)

بفضل معروف الكرخى والمحاسبى ) [١] .

ويرفض عبد الرحمن بدوى أن يكون هذا الرأى المنسوب إلى عبد الواحد بن زيد صحيحاً مستنداً إلى قول صاحب ( جامع الأصول ) : « ولا يوصف العبد بالعشق لله تعالى لأن العشق مجاوزة الحد فى المحبة ، ولا يجاوز أحد فى محبة الله تعالى قدر استحقاقه ، بل لا يبلغ إلى ذلك القدر ، ولو اجتمعت محبة الخلق كلهم » . واستناداً إلى ذلك أيضاً يرى عبد الرحمن بدوى أن أحداً لم يتكلم فى الحب ( أو المحبة ) الإلهى قبل رابعة العدوية وأنها هى أول من أدخلت هذا المعنى فى التصوف الإسلامى بالمعنى الحقيقى الكامل للحب ، لا مجرد التعبير بألفاظ عنه تعبيراً ظاهرياً [٢] .

والأبيات التى تنسب إلى رابعة فى هذا الحب قد ذكرناها من قبل عند الحديث عن الزهد ، وهى قولها :

أُحِبُّكَ حُبَّيْنِ : حُبَّ الهوى ... وحُبًّا لأنَّك أَهْلٌ لِذاكا

فأَما الذى هُوَ حُبُّ الهوى ... فَشُغْلِى بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِواكا

وأما الذى أنت أَهْلٌ لهُ ... فكشْفُكَ لِلحُجْبِ حتَّى أَراكا

فلا الحمدُ فى ذا ولا ذاكَ لى ... ولكن لَكَ الحَمْدُ فى ذا وذاكا

وقد جمع عبد الرحمن بدوى أكثر تفسيرات الصوفية فى هذين النوعين من الحب اللذين تذكرهما رابعة ، وقد جاء فى بعض هذه التفسيرات أن حب الهوى هو الصادر عن طريق النعم والإحسان أى الحب الناشئ عن المنح والهبات والأفضال ، فهو حب التنعم بأنعم الله ، فهو إذن حب حسى لأن المقصود بالنعم هنا النعم المادية لا الهبات القدسية . أما الحب الذى هو أهل له فهو حب التعظيم والإجلال لوجه العظيم ذى الجلال أى الحب الذى لم يكن باعثه نعمة ولا مدخل فيه للمتعة الحسية ، بل باعثه المحبوب نفسه لذاته وبذاته [٣] .

وسواء أصحت هذه الأبيات المنسوبة إلى رابعة العدوية أم لم تصح فإنها تعد بداية وأولية لموضوع العشق الإلهى الذى نما واتسع فيما بعد على يد الحلاج ومن جاء

---

( ١ ) انظر : شهيدة العشق الإلهى : ٦٠ .

( ٢ ) انظر : شهيدة العشق الإلهى : ٦٦ ، ٦٧ .

( ٣ ) انظر : المصدر نفسه : ٦١ .

بعده من المتصوفة وخاصة ابن الفارض . ولكننا مع ذلك نشير — إن صحت نسبة الأبيات — إلى أن القرن الثانى قد شهد بداية تحول فى التغزل المعنوى إلى ناحية سامية علوية لم تكن موجودة من قبل لا فى شعر العذريين ولا عند غيرهم . وهذا يكشف لنا أيضاً ذلك التناقض الذى كان موجوداً فى اتجاهات شعر هذا القرن ما بين زندقة وزهد ، ومجون وتصوف ، وحب فاحش وعشق ذكور ، يقابله حب عفيف بل حب إلهى أيضاً .

وإذا تركنا التغزل المعنوى إلى التغزل الحسى وجدنا أن القرن الثانى تميز بنوع عابث ماجن يصل أحياناً إلى حد الإفحاش . وهذا التغزل الحسى إذا كانت بذوره قد وجدت عند امرئ القيس فى العصر الجاهلى وعمر بن أبى ربيعة فى القرن الأول ، فإنه قد بلغ فى القرن الثانى درجة التهتك والعهر مع الانتشار الواسع بسبب التأثيرات الاجتماعية القوية وشيوع المجون والخلاعة بين الطبقات المختلفة . والشاعر فى هذا التغزل الحسى يذكر من الحبيبة كل ما يشتهيه منها ويصف ما كان بينه وبينها أو ما يود أن يكون بينهما من صلة حسية ، ويكون محور شعره فى الغالب تلك الرغبة الجنسية العارمة التى تتأجج فى كيانه . ويتراوح هذا النوع من الشعر بين العبث الماجن والإفحاش الخبيث . ومن التغزل العابث قول محمد بن أمية بن أبى أمية :

أيـا كَثِيرَ العِـلَلِ     ويا قَليـل الشغـلِ
ويا لذيذ القُبَـل     ويا عَظِيم الكَفَـلِ
سرعة هذا خُنْتَنِى     فأين أيْمانُكَ لى
تُؤْيِسُنى مُجْتَهِـدًا     مِنْكَ ويأْبى أمَـلِى (١)

ويشتد هذا العبث ويجنح إلى التصريح بالرغبة فى المحبوبة كما فى قول الخاركى :

قلتُ يوماً لهـا وَحَرَّكـ     تِ العُودَ بِمضرابِها فَغَنَّتْ وغَنَّى
ليتنى كنتُ ظَهْرَ عُودِكِ يَوْماً     فإذا ما احتضنتنى كنتُ بَطْنا
فبكتْ ثم أعرضتْ ثم قالتْ     مَنْ بهذا أتاكَ فى النَّوْم عَنَّـا
قلتُ لما رأيتُ ذلك مِنها     بـأَبِى ما عليكِ أنْ أتمنَّى (٢)

---

(١) الورقة : ٤٩ .

(٢) الورقة : ٥٦ .

وكما فى قول أبى نواس وهو أكثر تصريحاً حين يخاطب حبيبته :

إنّى رأيْتكِ فى المَنام كأنّمـــا أرويتنى مِنْ رِيق فيكِ البارد
وكأنّ كفّكِ فى يَدى وكأنّما بِتْنا جَميعاً فى فِراشٍ واحــدِ
ثم انتبهتُ ومِعْصماكِ كلاهما بِيَدى اليمينِ وفى شمالك ساعِدى[1]

ومن الشعراء الذين نجد لهم شعراً فى التغزل الحسى مسلم بن الوليد الذى نجد فيه أحياناً شيئاً من روح عمر بن أبى ربيعة ، ومع ذلك فسلم لا يفحش فى تغزله ، فهو يقول فى إحدى قصائده :

نهانى عنها حُبُّها أن أسورها بِلَمْسٍ فلم أَفْتِكْ ولم أتبتَّلِ
أخذتُ لِطَرْفِ العَيْنِ منها نَصِيبَهُ وأخليتُ مِنْ كَفّى مكان المُخَلْخَل
سقتنى بعينيها الهوى وسَقيتُها فدبَّ دبيبُ الراح فى كل مِفْصَلِ[2]

ولعل زعيم التغزل الحسى الفاحش فى القرن الثانى هو بشار ، ونستطيع أن نتمثل خطورة تغزله فى منع المهدى له وتحريمه عليه ، ويرى محمد جابر عبد العال أن بشاراً كان يتبع الغلاة والروافض من الشيعة الذين يستبيحون كل المحرمات وأنه اتخذ الغزل مطية لدعوته إلى إباحة اللذة ، وذلك بتحريض الشباب ألا يعبأوا بتقاليد أو أوضاع دينية فى سبيل الفوز باللذة ، ولهذا حاربت الدولة تغزله لأنه كان يحمل فى طياته الإثم والتحريض على الإباحية[3] .

وعلى الرغم من إيماننا بفحش تغزل بشار وتضمنه نوعاً من الإباحية إلا أننا نستبعد أن يكون هذا الفحش مقصوداً لذاته لإفساد المجتمع الإسلامى وتحريض الشباب على الفسق والفجور . ولماذا يكون بشار وحده صاحب مذهب فى التغزل الحسى الفاحش ولا يكون غيره من الشعراء ، إننا نعتقد أن تيار التغزل الفاحش كان قوياً فى القرن الثانى خضوعاً لتأثيرات اجتماعية متعددة ، وأن هذا التيار قد اجتذب إليه عدداً من الشعراء ممن وجد فيهم استعداداً طبيعياً لتقبله .

---

(١) ديوان أبى نواس : ٤٣ .
(٢) ديوان مسلم بن الوليد : ١٤٢ .
(٣) حركات الشيعة المتطرفين : ٢٤٢ .

ولعل خير ما يمثل لنا هذه النزعة الحسية الفاحشة عند بشار قصيدته الرائية التى يصف فيها تغريره بفتاة صغيرة وحيرتها فيما تتعلل به لأهلها حينما يرون فى جسدها آثار فتكه بها ، يقول فى هذه القصيدة :

حَسْبِي وحَسْبُ التى كَلِفْتُ بها ... مِنّى ومنها الحَديثُ والنَّظَـرُ
أو قُبْلةٌ فى خِلال ذاكَ ولا ... بـأسَ إذا لم تُحْلل الأُزُرُ
أو لمسُ ماتحت مِرْطها بِيَدِى ... والبابُ قد حال دونه السُّتُرُ
والساقُ بَرَّاقَةٌ خـلاخِلُها ... والصَّوْتُ عالٍ فقد علا البَّهَرُ
واستَرْخَتِ الكَفُّ للغِزالِ وقا ... لت الهُ عَنّى والدَّمْعُ منحـدِرُ
اذهبْ فما أنت كالذى ذكـ ... روا : أنت وربِّى مُعارِكٌ أشِرُ
وغابتِ اليوم عنك حاضنتى ... فاللهُ لى اليومَ مِنْكَ مُنْتَصِرُ
يارب خُذْ لى فقد ترى ضَعَفى ... مِنْ فاسق الكَفِّ ما له شَكَرُ
أهوى إلى مِعْضَدِى فَرَضَّضَهُ ... ذو قوةٍ ما يُطاق مُقْتَدِرُ
يُلصِقُ بى لِحْيَةً له خَشُنَتْ ... ذات سوادٍ كأنَّها الإبرُ
حتى اقتهرنى وإخوتى غيبٌ ... ويلى عليهم لوأنهم حَضَروا(١)

وواضح من هذه القصيدة أن التغزل الحسى الفاحش قد لا يكون وصفاً حسياً مباشراً للمحبوبة ، ولكن من الجائز أن يصف فعلاً محسوساً وقع بين شاعر وصاحبته كما فى هذه القصيدة . ويبدو أن بشاراً كان مغرماً بهذا النوع من الشعر الذى يصف فيه غرامه الحسى الفاحش ونهمه الشهوانى للمرأة ، مما دفع الخليفة المهدى ــ كما ذكرنا ــ إلى تحريم هذا النوع من الشعر حفظاً للآداب العامة ورعاية لأخلاق الشبان والشابات الذين كانوا يتلهفون إلى سماع مثل هذه القصائد التى تكشف لهم أسرار الجنس ومغامراته ، تماماً كما يفعل الشباب فى عصرنا الحاضر بالنسبة للكتب أو المجلات أو الصور الفاضحة التى يتداولونها سرًّا فيما بينهم .

ودليلنا على ما نقول عن نوع تغزل بشار أبياته التى يشير فيها إلى منع المهدى

(١) ديوان بشار ٣ : ١٧٠ ، ١٧١ .

لتغزله الذى يفهم أنه الحسى الفاحش وهى التى يقول فيها :

وغَيْرِىَ ثِقال الرِّدْفِ هَبَّتْ تلومنى ... ولو شهدت قَبْرِى لَصَلَّتْ على قَبْرِى

تركت لِمَهْدِىٍّ الصَّلاةِ رُضابَهــا ... وراعيْتُ عَهْدًا بَيْنَنا لَيْسَ بالخَتْرِ

وكنتُ إذا اعتلَّتْ علىَّ قَرِينَةٌ ... ملأت بأُخْرى غادَةٍ لَدْنَةٍ حِجْرِى(١)

ومع شهرة بشار فى التغزل الحسى الفاحش فإننا نجد له تغزلًا حسيًّا عاديًّا ، وتغزلاً معنويًّا أيضاً ، ذلك أن بشاراً قد ترك لنا ديواناً ضخماً فى التغزل متعدد المنازع والألوان غزير المعانى ، متنوع الأسلوب بعضه يجرى على النهج القديم ، وبعضه الآخر جديد فى وزنه وألفاظه وصياغته . وقد قدمنا من هذا الجديد ألواناً مختلفة . وتغزل بشار ليس كله رقيقاً جميلا ، بل إننا نجد فيه السخيف أيضاً ، ومن ذلك قوله :

أَشتهى أَنْ أُدَسَّ قَبْلَكِ فى م ... التُّرْبِ لكى تُصبحى بنا كالمُصابَهْ(٢)

أو قوله :

هِىَ الرُّوحُ مِنْ نَفْسى ولِلعَيْنِ قُرَّةٌ ... فِداءٌ لها نَفْسى وعَيْنى وحاجِبى(٣)

وبشار فى تغزله يذكر أسماء كثيرات من نساء البصرة فى عهده ، فحبائبه عديدات بصورة ظاهرة ، لأن العلاقة بينه وبينهن ليست علاقة حب بقدر ما هى صلة عابرة أو نزوة طارئة . ومع ذلك فقد كانت « عبدة » مداراً لقصائد كثيرة فى ديوانه .

وعلى الرغم من تعدد أنواع التغزل فى ديوان بشار إلا أنه يخلو من ذلك النوع الجديد الذى ابتلى به القرن الثانى وهو التغزل بالمذكر . بل إن بشاراً يهجو حماد عجرد لشغفه بالغلمان إذ يقول :

يا وَيْحَ حَمّادٍ أَمِنْ نَظْرَةٍ ... راح أَسيرًا غَيْرَ مَجْنُــوبِ

لِلّه ماران على قَلْبــهِ ... مِنْ ماجِرِ المُقْلَةِ مَشْبوبِ

(١) ديوان بشار ٣ : ٢٧٨ .
(٢) ديوان بشار ١ : ١٩٣ .
(٣) المصدر نفسه ١ : ٢٠٤ .

كأنَّهُ هاروتُ يومَ اغتدى يُديرُ عينيهِ بتقْليــبِ
أغنُّ أحوى لان فى رِقَّةٍ يَختالُ فى الخَزِّ وفى الطِّيبِ
بدا لِحمادٍ فأبدى لهُ شُغْلاً عَنِ الدِّرياقِ والكُوبِ[1]

وحب الجنس أو ما يسميه علماء النفس Homosexuality انحراف شاع فى القرن الثانى لأسباب اجتماعية قوية التأثير . وقد ذكرنا من قبل أن وفرة الجوارى فى هذا العصر وشيوع التهتك والخلاعة بينهن وتيسر الحصول عليهن بأهون سبيل ، كل ذلك دفع بعض الرجال إلى الزهد فى المرأة ومحاولة اقتناص اللذة من سبيل آخر يرضى شهواتهم التى تؤججهامظاهر الترف والفراغ ووفرة الثراء فى مجتمعهم، يضاف إلى ذلك أن مجالس الشراب التى شاعت فى مختلف الطبقات كان سقاتها من فتيان الفرس والروم الذين دربوا على هذا العمل خير تدريب ، وكانوا على جانب كبير من الجمال والخلاعة فى الوقت ذاته . وحينما كانت الخمر تسور فى رؤوس الشاربين كانوا يتغزلون فى أولئك السقاة ويجمشونهم ويحاولون مواصلتهم بأى سبيل ، ولهذا نجد كثيراً من شعر الغزل بالمذكر يدور حول هؤلاء السقاة . يقول أبو نواس مثلا :

يَسْعَى بِها خَنِثٌ فى خُلْقِهِ دَمَثٌ يستأثِرُ العَيْنَ فى مُسْتَدْرَجِ الرَّائِى
مُقَرَّطٌ وافِرُ الأَرداف ذو غَنَجٍ كأَنَّ فى راحتيهِ وَسْمُ حِنَّاءِ
قد كَسَّرَ الشَّعْرَ واواتٍ ونَضَّدَهُ فَوْقَ الجبينِ وَرَدَّ الصُّدْغَ بالفَاءِ

ومن الملاحظ دائماً أن هذا الشذوذ الجنسى يشيع فى المجتمعات التى تبلغ قمة التحضر والرفاهية . وقد ذكر النويهى أن بعض الكتاب الأوربيين لم ينظر إلى حب الغلمان على أنه انحراف أو شذوذ ولكنه علامة على نوع من التحضر والرقى . وذكر أن أندريه جيد وضع كتابه Corydon للدفاع عن حب الغلمان، وهو ينفى فيه أن هذا الحب شذوذ أو التواء ويحاول أن يثبت أنه حب جميل نبيل ملىء بالعواطف الرائعة وآيات المروءة والنبل والتضحية وإنكار الذات فى سبيل الغلام المحبوب ، وينفى أنه يذيع فى فترات الانحطاط ويدعى أنه ينتشر فى أوج ازدهار الحضارة كما حدث

---

(١) ديوان بشار ١ : ٣٦٩ . والجنوب الذى يسير إلى جانب الفرس ، والمراد هنا أن حماداً بلا رفيق .

بين الإغريق زمن بركليس ، والرومان زمن أوغسطس ، والإنجليز زمن شكسبير ، والإيطاليين زمن النهضة ، والفرنسيين زمن النهضة أيضاً ثم فى حكم لويس الثالث عشر . وفى هذه العصور الراقية كان حب الغلمان علناً ومقبولا قبولا رسميًّا . ويحاول النويهى أن يطابق بين هذا الكلام وبين ما جاء فى شعر التغزل بالمذكر عند العرب ، فيقول إن أبا نواس حاول بالفعل أن يبرر شذوذه بأنه شىء جميل مهذب متحضر أنتجته الحضارة العباسية الراقية ولم يكن يعرفه العرب الجهلاء وذلك فى قصيدته :

دَعِ الرَّسْمَ الذى دَثَرا    يُقاسِ الرِّيحَ والمَطَـرا (١)

فهو يقول فيها :

أمـا واللهِ لا أَشَرًا    حلفتُ بهِ ولا بَطَـرا
لوَ انَّ مُرَقِّشا حَىٌّ    تَعَلَّق قَلبُـه ذَكَرا

ويجلو لنا صورة ذلك الفتى المعشوق فإذا به فتى ناعم جميل لم يخرج بعد من حجر حواضنه وقد خططن له طرة على جبينه وعطرنه ، يقول فيه :

كأَنَّ ثيابَهُ أَطْلَعْـ    ـنَ مِنْ أزراره قَمَـرا
وَمرَّ يُريدُ دِيوانَ الخَـ    ـراج مُضَمَّخاً عَطِرا
بِوجْـهٍ سابِرِىٍّ لوْ    تَصَوَّبَ مـاؤُه قَطَرا
وقد خَطَّتْ حواضِنُـهُ    لهُ مِنْ عَنْبَرٍ طُرَرا
بِعَيْنٍ خـالطَ التَّفتيرُ    فى أجفـانها حَوَرا
يَزيدُكَ وجهُهُ حُسْناً    إذا ما زِدْتَهُ نَظَرا(٢)

وأبو نواس فى هذه القصيدة لا يبرر عشق الغلمان بأنه نوع من التحضر كما ذهب أندريه جيد وكما يحاول النويهى أن يقنعنا ولكنه يقارن بين حياة العرب الجافية الغليظة والحياة المتحضرة الرقيقة التى أنتجتها الحضارة الفارسية ويقول إن مرقشاً الذى أحب أعرابية جلفة لو رأى غلاماً فى ظل تلك الحضارة الجديدة منعماً معطراً

---

(١) انظر : نفسية أبى نواس : ٨٨ ، ٨٩ .
(٢) ديوان أبى نواس : ١٣٦ .

لعشقه وفضله على حبيبته الأعرابية . وكيف يمكن أن يكون ما قاله أندريه جيد صحيحاً وهو مبني على المغالطة الصريحة . إن هذا النوع من الشذوذ ينشأ فعلا فى العصور التى تبلغ فيها الحضارة ذروتها ، ولكنه لا يمثل قمة التحضر وإنما يمثل قمة الفساد المادى فى هذه الحضارة وبداية السقوط والانحدار .

وقد انساق النويهى وراء فكرته وما يقوله علماء النفس فركز دراسته على أبى نواس دون غيره من شعراء عصره الذين عرف عنهم هذا الشذوذ أيضاً ، لهذا نسب شذوذ أبى نواس إلى اضطراب جسمانى فى طبيعة تكوينه ، وإلى تربية أمه له دون وجود أبيه قدوة الذكورة ، بالإضافة إلى ظروف العصر نفسه[1] .

ومثل هذا الاتجاه إلى الدراسة النفسية نجده عند العقاد أيضاً إذ يشخص شذوذ أبى نواس بالنرجسية وهو شذوذ دقيق يؤدى إلى ضروب شتى من الشذوذ فى غرائز الجنس وبواعث الأخلاق . وهذه النزعة منسوبة إلى نرجس وكان فتى من فتيان الأساطير اليونانية بارع الحسن فعشق نفسه . ويرى العقاد أن أبا نواس كان من الشواذ فى تكوينه الجنسى ودوافعه النفسية ، ولكن شذوذه غير الشذوذ الذى اشتهر به وهو إيثاره الذكران على الإناث ، فغرام أبى نواس بالجنسين وانحرافه مع بنى جنسه فاعلا ومنفعلا أمر لا يفسره إيثار الذكران على الإناث ، ولكن النرجسية تفسره كل التفسير[2] .

ونحن لا نرى أن أبا نواس كان معجباً بنفسه كنرجس ، وليس له شعر يصور تلك النزعة . ثم إنه لم يكن وحده فى القرن الثانى فاعلا ومنفعلا ، بل إن جميع الماجنين والشواذ من الشعراء وغير الشعراء وخاصة عصبة المجان كانوا على هذه الشاكلة ، كما كان أغلبهم من عشاق النساء أيضاً كالحسين بن الضحاك وحماد عجرد ومطيع ابن إياس وغيرهم. فلماذا إذن لا نصف هؤلاء الشعراء بالنرجسية أيضاً لتفسير شذوذهم ؟

ويضيف محمد بديع شريف إلى أسباب انتشار التغزل بالمذكر فى القرن الثانى سبباً آخر إذ يجعله أثراً مباشراً لانتشار المانوية فى هذا العصر ، وهو يؤكد قوله

---

(١) نفسية أبى نواس : ٩٣ .
(٢) أبو نواس للعقاد : ٥٧ .

بما ذكره البيرونى عند حديثه عن المانوية من أن كل مانوى كان يصطحب معه غلاماً أمرد ويستخدمه فى شئونه[١]

وسواء صح هذا أم لم يصح فإن هذه الآفة قد انتشرت فى المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى انتشاراً واسعاً ظهر صداه فى الشعر بطبيعة الحال ، حتى إن هذا اللون الشاذ من التغزل أصبح نوعاً جديداً فى تاريخ الشعر العربى .

وكان ظهور الغلاميات أيام الأمين فيما يقول الرواة — وهن فتيات فى زى غلمان — جمعاً لنوعين من الشهوة أقبل على وصفه الشعراء المنحرفون ، فأبو نواس يقول فى غلامية كانت تدور عليه بالخمر :

مِنْ كَفِّ ذاتِ حِرٍ فى زِىِّ ذى ذَكَرٍ      لها مُحِبانِ : لُوطِىٌّ وزَنَّـــاءُ

ولكن السقاة الغلمان مع ذلك كانوا مداراً — كما ذكرنا — لأكثر أشعار أبى نواس والحسين بن الضحاك وأضرابهما من رواد المجالس والحانات . ولم يكن التغزلُ بالمذكر قاصراً بطبيعة الحال على هؤلاء السقاة ، ولكنه كان يتناول غلماناً من شتى الطبقات ، وإن كان من الواضح أن هؤلاء الغلمان جميعاً كانوا من الروم أو من الفرس . ويبدو أيضاً أنهم كانوا يُهَيَّئون للقيام بهذا الدور فى المجتمع ، وكان لهم مدربون متخصصون يشبهون المقينين الذين كانوا يعدون الجوارى لإرضاء نزعات الرجال .

والتغزل بالمذكر فيه المعنوى وفيه الحسى الفاحش أيضاً الذى يتضمن وصف سمات الغلام فى التقاطيع البارزة والقد الممشوق ، والتبذل فى الحركات والحديث ، والتدلل والتخنث. يقول أبو نواس فى وصف هؤلاء الغلمان :

يا أيُّها الرِّيمُ الذى صادنى      بِمُقْلَةٍ فى اللَّحْظِ حَـــوْراءِ
وحاجِب كالنُّونِ قد نُمِّقَتْ      فَوْقَ حِجاجِ العَيْنِ زَجّـــاءِ
ومحجرٍ أنور مِنْ فِضَّـــةٍ      مُجْلَـــوَّةٍ بالصَّقْلِ بَيْضاءِ
وعارِضٍ أظهـــر تشبيكَهُ      كروضةِ الفردوسِ خَضْراءِ . . .

وفى هذا النوع من التغزل الحسى يقول أيضاً فى غلام آخر :

---

(١) الصراع بين الموالى والعرب : ٩٤ .

يا قَضيباً فى القَـــوامِ وهِلالا فى التّمـــام
وبَديعــاً فى مثـــالِ جلّ عن وصف الكلام
بأبى وَشْىٌ أنِيــقٌ منك فى الخَدِّ الرُّخــامِ
قد سبانى نورُ خَــدٍّ كمَصــابيح الظّــلامِ
شَفّنى منــه قَــوامٌ فوقَ أردافٍ عِظــامِ
وكتمتُ الحُبَّ حتى عِيلَ صَبْرى واكتتامى

ويحب أبو نواس فى معشوقه أن يكون فيه تظرف ومجون ، وأن يكون متورد الخدين كالتفاح ، ليناً فى قد غزال . وهواه له دائماً دافعه الشهوة لا سواها ، يطلبها صراحة أحياناً واستخفاء فى أحيان أخرى ، وواضح أن مثل هذه الأوصاف ليست جديدة بالنسبة لفن التغزل عامة اللهم إلا أنها تقال فى مذكر وليست فى مؤنث ، غير أننا نلمح فى هذا النوع من التغزل بعض المعانى الجديدة التى يقتضيها الموضوع نفسه مثل وصف أبى نواس لاخضرار اللحية والشارب فى غلامه حيث يقول :

قال الوشاةُ بدتْ فى الخَدِّ لحيتُــهُ فقلت لاتكثروا ما ذاك عائِبُهُ
الحسنُ منه على ما كنت أعهدُهُ والشعر حِرْزٌ له مِمّن يُطالِبــهُ
أبهى وأكثر ما كانت محاسِنُــهُ إنْ زال عارِضُهُ واخضرّ شارِبُهُ
وصار من كان يَلْحى فى مَوَدّتِهِ إنْ سال عنى وعنه قال صاحِبُهُ

ويبدو أن أبا نواس كان حريصاً على المرور بالكتاتيب ليستعرض غلمانها ، إذ نجد كثيراً من قصائد تغزله فى غلمان رآهم فى الكتاب ، يقول فى أحدهم :

إنّ فى المكتبِ خشفاً جُعِلَتْ نفسى فِــداهُ
شادِنٌ يكتب فى اللّـــوح لتعلــيم هِجــاهْ
كلمــا خَــطَّ أبا جادٍ قَــراهُ فَمَحــاهُ
بلِسانٍ فــتراهُ الدّهْــرَ قــد سَــوَّدَ فــاهُ

وأبو نواس فى هذا التغزل عابث لا يقصد إلى الفحش والتعهر ، ولكن يقصد

العبث والتماجن فحسب ، وتتضح لنا هذه النزعة فى قصيدته التى يتحدث فيها عن غلام فى مكتب حفص لم يكن ملتفتاً إلى دروسه فأنزل به معلمه العقاب ، يقول فيها :

إننى أبصرتُ شَخْصاً قد بدا منه صُدودُ
جالِساً فوق مُصَلًّى وحواليهِ عَبيدُ
فرمى بالطَّرْفِ نَحْوى وهو بالطَّرْفِ يَصيدُ
ذاك فى مكتبِ حَفْص إنَّ حفصاً لَسَعيدُ
لم يَزَلْ مُذْ كان فى الدَّرْسِ عَنِ الدَّرْسِ يَحيدُ
كُشِفَتْ عنهُ خُزوزٌ وعَنِ الخَزِّ بُرودُ
ثم هالُوهُ بِسَيْرٍ لَيِّنٍ ما فيهِ عُودُ
عندها صاح حَبيبى يا مُعَلِّمْ لا أَعودُ
قلت يا حفصُ اعفُ عنْهُ إنَّهُ سوف يُجيدُ

ومن الشعراء الذين اشتهروا فى هذا الفن غير أبى نواس يوسف بن الحجاج الثقفى والحسين بن الضحاك والخاركى وسعيد بن وهب قبل أن يتنسك ، وبكر ابن خارجة وأبو العبر الهاشمى . ويقول أبو الفرج الأصفهانى عن بكر بن خارجة أنه كان يتعشق غلاماً نصرانيا وله فيه قصيدة مزدوجة يذكر فيها النصارى وشرائعهم وأعيادهم ويسمى دياراتهم[١] .

والحقيقة إن أحداً لم يكتب فى التغزل بالمذكر مثلما كتب الحسن بن الضحاك حتى ليعتبر الشاعر الأول فى هذا الفن فى القرن الثانى . وكان الحسين فيما يبدو على صلة وثيقة بعدد كبير من الغلمان يردد أسماءهم فى شعره مثل مقحم ويسر وغيرهما[٢] . وتغزل الحسين بن الضحاك من النوع المعنوى ، فهو إذن بعيد عن الإفحاش الذى نجده عند أبى نواس وأضرابه . وربما كان السبب فى ذلك عمل الخليع نفسه كنديم للخلفاء ، فإفحاشه يسقطه عند العامة ويؤلب الخلفاء عليه .

---

(١) الأغانى ٢٠ : ٨٧ .
(٢) أنظر الأغانى ٧ : ١٧٠ .

ويبدو أن أحمد الحوارى لم يتصور أن يكون فى التغزل بالمذكر نوع معنوى ، لهذا ذهب بعيداً حين قال إن شعر الخليع فى المذكر ( أصبح يعبر عن عاطفة يجد حرارتها قارئ شعره ، عاطفة تشبه إلى حد ما عاطفة العذريين وما فيها من الرضا بعذاب الحب والرغبة فى الإقامة عليه تلذذاً به وحرصاً عليه . والقلب الذى امتلأ بالحب حتى لم يعد فيه لغير الحب موضع ،فى لهجة عفة لا مجون فيها ولا إفحاش)[١] ويمثل له بقوله :

لا وحُبِّكَ لا أصافح بالدَّمْعِ مَدْمعا
مَن بكى شجْوهُ استرا حَ وإن كان مُوجَعا
كَبِدى مِنْ هَواك أسقمُ مِنْ أن تُقَطَّعا
لم تدعْ سَورةُ الضَّنى فِىَّ للسُّقْم مَوْضِعا

ولم يكتف الباحث بتشبيه تغزل الخليع بالمذكر بشعر العذريين ولكنه قال إنه ( فلسف حبه فنسبه إلى المشاكلة بينه وبين محبوبه ، وإنه وإياه روحان يمتزجان ، وتتوافق منهما الحركات والأفعال ، وهو ينحو فى هذه المعانى منحى الصوفية من بعده فى اتحاد المحب بذات محبوبه وفنائه فيه ، فهو لا يصدر إلا عن إرادته ولا يعمل إلا على وفاقه)[٢] ويمثل له فى هذه الناحية بقوله :

إنَّ مَنْ لا أرى وليس يرانى     نصبَ عَيْنى مُمَثَّلٌ بالأمانى
بأبى مَنْ ضَميرُه وضميرى     أبدًا بالمَغيب يَنْتجيانِ
نحنُ شَخْصان إنْ نظرتَ وروحانِ إذا ما اختبرتَ يَمْتزجانِ
فإذا ما هممتُ بالأمرِ أو هَمَّ بِشَىءٍ بدأتُهُ وَبدانى
كان وفقاً ما كانَ مِنْه ومنى     فكأنى حكيتُهُ وحَكانى
خطراتُ الجُفونِ منَّا سواءٌ     وسواءٌ تحرُّكُ الأبدانِ

وهذا الشعر الذى يمثل فى نظرنا تغزلا معنويا عاديا يراه الباحث مرحلة وسطاً بين

---

( ١ ) الشعر فى بغداد : ٢٧٤ .
( ٢ ) المصدر نفسه : ٢٧٤ .

الحب الجنسي والحب الإلهي . والذى قرب هذه الفكرة الغريبة إلى ذهن صاحبها أنه (لم يكن يحسن بشعراء الصوفية أن يعبروا عن المحبوب الأول بلفظ التأنيث فكان أسلوب الغزل بالمذكر أدنى إلى طبيعة المعانى التى قالوا شعرهم فيها)[١] . والفكرة فى حد ذاتها غريبة وسببها أغرب ، فكيف يمكن أن يحتذى شعراء الصوفية شعر التغزل بالمذكر لمجرد أنهم يريدون أن يصفوا محبوبهم وهو الله بصفة التذكير ؟ إن هذا الاتحاد الذى توهمه الكاتب فى قصيدة الخليع ليس إلا اتحاداً بين الشاعر وغلامه ولا يمكن أن يكون مثالاً لاتحاد نفس الصوفى بالذات الإلهية ، فهذا سبيل آخر ربما يبتدئ بالفكرة الأولية عن الحب الإلهى التى وجدناها عند رابعة العدوية ، وما أبعد رابعة عن الخليع !

وإذا تركنا التغزل بالمذكر — وهو من أنواع التغزل الجديدة التى ظهرت فى القرن الثانى — وصلنا إلى نوع جديد آخر هو ما سميناه بالقصص الغزلى ، ويبدو أن تأثير القصاص والأساطير والروايات التى ترجمت إلى اللغة العربية فى هذا القرن كان واضحاً فى نزوع بعض الشعراء إلى الأسلوب القصصى فى بعض الموضوعات ومنها التغزل .

ومن تلك القصص الغزلية التى عثرنا عليها قصة كتبها أبو موسى الشاعر (لم يذكر طيفور اسمه) عن غرام عريب جارية المأمون بجعفر بن حامد ، وكيف أنها وجدت من المأمون غفلة فى أحد الأيام فوضعت على فراشها مثال رخام تحت الإزار بحيث يحسبه من رآه من بعيد أنها نائمة . وكان جعفر بن حامد قد نزل إلى جانب قصر المأمون فصعدت عريب إلى السطح فتدلت فى زبيل ، فلما التقى الحبيبان ونالا ما يتمنيان ، قعدت عريب فى الزبيل فصعدت ورجعت إلى مكانها ، وطلبها المأمون قبل أن ترجع إلى فراشها فلم يجدها فعلم أين صارت. هذا هو ملخص القصة التى يرويها أبو موسى فى شعر له فيقول :

قاتَلَ اللهُ عَرِيبــا فعلَت فِعْلاً عَجيبا
ركبتْ واللَّيْــلُ داجٍ مركبا صَعْباً أَرِيبا
لِعَظِيمٍ جَعَلتْ ذلك مَكْـ ـسَــا لا هَيوبــا

---

(١) الشعر فى بغداد : ٢٧٦ .

مُخَنَّــة لو حُرِّكَتْ خِفْـ ـتَ عليها أَنْ تذوبا
رعتِ اللَّيـــلَ فلما اقتضى النوْم الرَّقيبا
مثَّلتْ فوق حشاياهـ ـا لكى لا يَستريبا
بدلاً منها إذا نودى م باسمٍ لا يجيبــــا
ومضتْ يحملُها الخَوْفُ م قَضيبـــــاً وكثيبـــا
فتدلَّتْ لِمُحِــبٍّ فتلقَّاهــا حَبيبـــا
جذلا قد نــال بالدُّنْـ ـيا مِنَ الدنيا رَغيبـــا
أيها الظبي الذى تجـ ـرَحُ عينـــاه القلوبـــا
والذى يأْكل بعضـــا بعضُه ملحـــا وطِيبـــا
كنت نَصْبًا لِذِئــابٍ فلقد أطعمتَ ذِيبـــا
وكذا الشَّـــاةُ إذا لم يَكُ راعيهـــا لبيبـــاً

أما عبد الصمد بن المعذل فهو يروى لنا قصة امرأة شابة ملت زوجها الشيخ واسمه ابن الجوهرى ، فهربت مع عشيقها الفتى فخلفت لزوجها العار والحسرة ، يقول فى هذه القصة :

إلى امرىءٍ حازمٍ ركبتْ أَى امرئَ عاجزٍ تركتْ
فتنة ابن الجوهرى لقـــد أظهرت نُصْحاً وقد أفكتْ
أَكذبتهـــا عَزْمَةٌ ظَهرتْ لا تُبالى نَفْسَ مَنْ سَفَكَتْ
ظفرت فيها بمـــا هويت ونَجَتْ مِنْ قَرْبِ مَنْ فرَكتْ
ثَمَّ خُدودٌ بعدَها لُطِمَتْ وجُيوبٌ بعدها هُتِكَتْ
وعيونٌ لا يُرقَأْنَ على حُسْنِ وَجْهٍ فاتهن بكَتْ
خرجت والليلُ معتكرٌ لم يَهُلْها أَيَّة سلكتْ
وعيونُ الناس قد هَجَعَتْ ودُجى الظَّلماء قد حلكتْ

---

(١) كتاب بغداد : ١٦٥ .

لم تخف وَجْـداً بعاشِقها  حُرْمَةَ الشَّهْرِ الذى انتهكت[1]

وواضح فى هاتين القصتين توفيق الشاعرين فى اختيار الوزن والقافية على السواء ليسلس لهما الأسلوب القصصى الذى يبرز فيه تسلسل الأحداث وتتابعها .

وقد تأثرت لغة شعر التغزل فى القرن الثانى فى عبارتها وصورها بالحياة المتحضرة الجديدة ، وبالثقافة الشائعة فى ذلك العصر ، فاستخرج الشعراء للورود لغة يفهمها المجبون كما جاء فى قول الشاعر :

أهدت إليهِ بنفسجًا يُسْليهِ  تُنْبيهِ أنَّ بِنَفْسِها تَفْـديهِ
فارتاح بعد صَبابَةٍ وكآبَـةٍ  ورجا لِحُسْنِ الحَظِّ أن تُدْنِيهِ

وكما جاء فى قول الآخر :

سُرَّ بالآسِ الذى أهدتْ لهُ  ثمَّ لما أهدت الوَردَ جَزِعْ
ذاك أنَّ الآسَ باقٍ دائمٌ  ولأنَّ الوردَ حيناً ينْقَطِعْ

وكانوا يذكرون أحبتهم عندما تفوح رائحة التفاح كما يقول العباس بن الأحنف :

ذكرتُكِ بالتُّفاحِ لما شممتُهُ  وبالرَّاحِ لما قابلتْ أوجُهَ الشَّرْبِ
تذكَّرتُ بالتفَّاحِ منك سوالِفا  وبالراحِ طَعْماً مِنْ مُقَبَّلِكِ العَذْبِ[2]

ويشبهون وجه الحبيبة ببستان متنوع الأزهار والرياحين كما جاء فى قول أبى نواس :

وجهُ جِنانٍ سراهُ بُستانٍ  مجتمعٌ فيه كلُّ رَيْحانِ
مبـذولَةٌ للعينِ زهـرتُهُ  ممنـوعةٌ مِن أنامِلِ الجانى

وكان بعض شعراء هذا العصر يستخدمون فى تغزلهم أصداء ما يشيع فى عصرهم من مذاهب مثلما فعل ربيعة الرقى حين أشار إلى مذهب المعتزلة فى العفو الذى يعتمد أصلاً على الآية القرآنية قائلاً :

يا لَيْتَ من لامنا فى الحُبِّ جَرَّبَهُ  فلو يذوق الذى قد ذقت لم يَلُمِ
الحُبُّ داءٌ عياءٌ لا دواء لهُ  إلا نسيم حبيبٍ طيِّب النَّسَمِ

---

(١) الأغانى ١٣ : ٢٣٠ .  (٢) الأغانى ٨ : ٣٥٩ .

هذ حرامٌ لمن قد عَدَّهُ لَمَمــاً ... ولن يُعَذِّبَنا الرَّحمنُ باللَّمَمِ(١)

وكان شعراء القرن الثانى يستخدمون فى تغزلهم حتى فى المذكر بعض المعانى أوالعبارات القرآنية للتملح والتظرف ، فالحسين بن الضحاك يقول فى غلام :

أيُّهــا النَفَّاثُ فى العُقَــدِ ... أنا مطوىٌّ على الكَمَــدِ
إنمــا زخرفتَ لى خدَعــاً ... قدَحتْ فى الرُّوحِ والجَسدِ(٢)

ويقول أبو نواس فى محبوبة له وقد استعار وصف نار جهنم لنار الحب التى وقودها القلوب فقال :

يعزُّ علىَّ أن تَجِدى كوجدى ... لأنَّ الحُبَّ أهونُه شَدِيدُ
رأيتُ الحبَّ نيراناً تلَظَّى ... قلوبُ العاشقين لها وَقــودُ
فليت لها إذا احترقتْ تفانَتْ ... ولكن كلما احترقتْ تَعــودُ
كأهلِ النَّارِ إنْ نضجتْ جُلودٌ ... أُعيدتْ للشَّقاءِ لهم جُلودُ

واستخدم شعراء هذا القرن أيضاً الصنعة البديعية فى التغزل بالذات استخداماً واسعاً للتملح والتظرف ، وكان الجناس أكثر الألوان البديعية استخداماً ، يقول الحسين بن الضحاك :

لاَ تلُمْنى على فِتَنْ ... إنهــا كاسمها فِتَن
فإذا لم أهم بهــــا ... فَبِمَنْ لا بمــن إذنْ
أين لا أين مِثْلُها ... فى جميع الورى سَكَنْ(٣)

ويتضح ميل الحسين للجناس أيضاً فى قوله :

أىُّ ديباجة حُسْنِ ... هَيَّجَتْ لَوْعــةَ حُزْنى

ونجد هذه الصنعة أيضاً فى شعر العباس بن الأحنف حيث يقول :

قالتْ ظَلومُ سَمِيّةُ الظُّلْمِ ... ما لى رأيتك ناحِلَ الجِسْمِ

---

(١) طبقات ابن المعتز: ١٦٧ .
(٢) الأغانى ٧ : ١٩٢ .
(٣) المصدرنفسه ٧ : ١٧٦ .

بل نجدها فى شعر أكثر الشعراء المتغزلين فى هذا القرن ، وهى تتراوح عندهم بين الطبع والتكلف والجهد .

وتميز أسلوب التغزل فى القرن الثانى أيضاً بالمبالغة مثلما نجد فى قول أبى العتاهية :

ولقــد طربتُ إليك حتى صِـ     ـرْتُ مِنْ أَلِمِ التَّصابى
يَجِــدُ الجَليسُ إذا دنا     رِيحَ الصَّبابَةِ فى ثِيــابى

وقول العباس بن الأحنف :

لم يَخْلُقِ الله فى الدُّنْيا لها شَبَهاً     إنى لأَحسبُها ليست من البَشَرِ

وقوله أيضًا :

لو يَقْسِمُ الله جُزْءًا مِنْ مَحــاسِنِها     فى النّاسِ طُرًّا لَتَمَّ الحُسْنُ فى النّاسِ

ولم يعد للجمال مقياس مثالى ثابت يحتذيه الشعراء جميعاً ، ولكنهم تصرفوا فى هذا العصر فى وصفهم فأخضع كل منهم مقياس الجمال لذوقه الخاص ، مثال ذلك أن الشعراء طالما تمدحوا ببياض المرأة حتى لو لم تكن بيضاء حقيقة ، باعتبار أن هذه الصفةمثالية فى الجمال ، ولكن وجد فى القرن الثانى شاعر يتغزل فى المرأة السوداء وهو أبو شبل عاصم بن وهب ، ومن شعره فى ذلك المعنى قوله :

مُشْبِهاتِ الشَّباب والمِسْكِ تفديكُنَّ نفسى مِنْ نائِباتِ الخُطوب
كيف يهوى الفتى الأَديبُ وِصالَ البِيض والبِيضُ مُشْبِهاتُ المَشيبِ[1]

واقتربت لغة التغزل فى القرن الثانى من لغة الحياة اليومية إلى حد كبير . وكان هذا الاتجاه خضوعاً للنزعة الشعبية التى سادت الشعر فى هذا العصر كما سبق أن ذكرنا . وتتضح هذه الشعبية فى شعر بشار الغزلى بأجلى بيان ، وهذا هو السبب فى انتشار شعره فى البصرة فى أيامه . حتى إن الأصمعى يقول : ( عهدى بالبصرة وليس فيها غزل ولا غزلة إلا يروى من شعر بشار )[2] . ومن قول بشار فى التغزل بأسلوب يقرب من الشعبية :

---

(١) معجم الشعراء : ٢٧٥ .
(٢) الأغانى ٣ : ١٤٩ .

نُورَ عَيْنِى أَصَبْتِ عَيْنِى بِسَكْبِ ... يوم فارقتِنِى على غَيْرِ ذَنْبِ
كيف لم تَذْكُرِى المواثيقَ والعَهْدَ وما قلتِ لى وقلتِ لِصَحْبِى
وما تَصَبَّرْتُ عَنْ لقائِكِ إلاَّ ... قَلَّ صَبْرِى وباشَرَ المَوْتُ قَلْبِى
ليتَنِى مُتُّ قَبْلَ حُبِّكِ يا قُرَّةَ عَيْنِى أو عِشْتِ فى غَيْرِ حُبِّ(١)

وكأنى ببشار قد اختار هذا الأسلوب ليخاطب به تلك الحبيبة مباشرة دون أن يتأنق فى القول أو يتروى فيه ليعجب به علماء اللغة والرواة وطلاب الغريب . ومما قاله أيضاً فى هذا الأسلوب البسيط القريب من الروح الشعبية :

قُلْ لِحِبِّىَ قَرِّبِينِى ... أنتِ نَفْسِى وحَيَاتِى
وهُمومِى حين أَغْدو ... وحَدِيثِى فى صَلاتِى(٢)

إلى غير ذلك من الأمثلة التى يحفل بها ديوان بشار فى قصائد تغزله ، والتى نجدها بكثرة فى تغزل أبى نواس أيضاً سواء فى الذكور أم الإناث .

* * *

وإلى هنا نكون قد استوفينا الحديث عن الأغراض البارزة فى الشعر العربى التى كانت موجودة فيه من قبل ، ولكن دخلتها فى القرن الثانى اتجاهات جديدة ومؤثرات جعلتها تتطور تطوراً ظاهراً . وفيما عدا هذه الأغراض نجد أن شعر هذا القرن لم يخل من أغراض قديمة أخرى ظلت على ما هى عليه دون تغيير يذكر مثل الفخر . وقد ذكرنا عرضاً ما دخله من تجديد وهو اتجاه الموالى إلى الفخر بأعجميتهم بعد أن كان الفخر مقصوراً على العرب يفخرون بقبائلهم على القبائل الأخرى . ووجد فى هذا العصر أيضاً شعر فى الحماسة ظل على ما كان عليه فى الشعر القديم إلا من ظهور عصبية قومية تبدو فى هذه القصائد التى قالها شعراء العرب فى الانتصار على الترك مثلا كما جاء فى شعر ثابت قطنة وغيره(٣) ، أو على الروم كما جاء فى قصائد الشعراء الذين مدحوا الرشيد لانتصاره على نقفور ملك الروم ، مثل قصيدة الحجاج ابن يوسف التيمى . وظلت الروح القبلية موجودة فى شعر هذا القرن حتى عند الشعراء

---

(١) ديوان بشار ١ : ٢٧٤ .
(٢) المصدر نفسه ٢ : ٣٧ .
(٣) انظر : تاريخ الطبرى ٨ : ١٦٤ .

الذين ليسوا من أصل عربي كبشار بن برد الذى كان متلوناً فى ولائه ، وأبى نواس الذى أخذ يتردد بين المضرية واليمنية يمدح هؤلاء ويذم أولئك ثم يعكس الآية وهكذا دون أن تكون له فى رأبى مصلحة مباشرة اللهم إلا محاولة الإيقاع بين القبائل العربية بدافع شعوبى . ومع ذلك فلم يكن فى مثل هذا الشعر المبنى على العصبيات القديمة أية ناحية جديدة تستحق أن تذكر . ولهذا أهملنا شأنه لأن فيه تكراراً لما يمكن أن يقال عن شعر القرن الأول بل عن الشعر الجاهلى ذاته .

وإلى هذا الحد نكون قد استوفينا الحديث عن الاتجاهات الموضوعية فى شعر القرن الثانى سواء منها الجديدة أم المجددة ، ولم يبق أمامنا لاستكمال عناصر هذا البحث إلا الحديث عن الاتجاهات الشكلية فى شعر هذا القرن .

# الباب الثالث

## الاتجاهات الشكلية

الباب الثالث

# الاتجاهات الشكلية

## مقدمة

« المعانى مطروحة فى الطريق يعرفها العجمى والعربى والقروى والبدوى ، وإنما الشأن فى إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج ، وفى صحة الطبع وجودة السبك . فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير[1] » . هذه هى نظرة الجاحظ إلى الشعر بوجه عام وهى نظرة فنية أصيلة تسندها قاعدة فلسفية لم يبرزها لنا الجاحظ ولكن أبرزها من أتوا بعده . فقدامة بن جعفر يقرر ( أن المعانى كلها معرضة للشاعر ، وله أن يتكلم منها فيما أحب وآثر من غير أن يحظر عليه معنى يروم الكلام فيه إذ كانت المعانى للشعر بمنزلة المادة الموضوعة ، والشعر فيها كالصورة . كما يوجد فى كل صناعة من أنه لا بد فيها من شىء موضوع يقبل تأثير الصور منها مثل الخشب للنجارة والفضة للصياغة)[2] .

ثم وسع هذا المذهب عبد القاهر الجرجانى فسفـّه آراء النقاد الذين جهلوا شأن الصورة فوضعوا لأنفسهم أساساً وبنوا على قاعدة فقالوا إنه ليس إلا المعنى واللفظ ولا ثالث[3] ولكن هل يمكن أن تكون الكلمة المفردة التى هى أسماء وأفعال وحروف كلاماً وشعراً من غير أن يحدث فيها النظم الذى حقيقته توخى معانى النحو وأحكامه[4] ؟ يستحيل هذا بطبيعة الحال ، ولذلك خرج عبد القاهر من دراسته لقضية اللفظ والمعنى وأيهما يعتبر أساساً بالنسبة للجمال الشعرى بنظريته فى النظم . وفكرتها المبسطة تكمن فى تساؤله الذى أشرنا إليه .

والحقيقة إن الشعر كفن يؤثر فى نفس الإنسان بما فيه من جمال ومتعة وإثارة فنية للأحاسيس والمشاعر ، لا يمكن أن ينظر إليه من ناحية محتواه فحسب ، أو من ناحية شكله بصورة عامة . فالإنسان لا يتلقى تأثير الشىء الجميل مجزءاً على

---

( ١ ) الحيوان ١ : ٤٠ .

( ٢ ) نقد الشعر : ١٣ .

( ٣ ) دلائل الإعجاز : ٣٦٨ .

( ٤ ) المصدر نفسه : ٣٧٣ .

دفعات ، ولكن الإحساس ينتقل إليه مباشرة وتنفعل نفسه بالتأثر دفعة واحدة . ويعبر عن تلك الفكرة سانتيانا من وجهة نظر علم الجمال فيقول : ( يتألف التأثير الرئيسي للغة من المعنى أى مما تعبر عنه من أفكار ، إلا أن التعبير يستحيل بدون العرض ، ولا بد للعرض أن يكون له شكل ما ، وهذا الشكل الذى تأخذه وسيلة التعبير هو ذاته أحد العناصر التى يتألف منها تأثير اللغة )[1] . فالشعر إذن ليس ( موضوعاً) فحسب وليس ( شكلا ) فقط ، إنما هو صورة عامة يتلبس فيها الشكل بالموضوع ويلتحمان فى إطار هو الشعر نفسه بحيث لا يمكننا إدراك ما فيه من جمال إلا وهو على تلك الحالة ، تماماً كما لا نستطيع أن ندرك جمال غروب الشمس بعيداً عن الأفق ولونها عند الغروب ، وتلك المؤثرات المختلفة التى تحيط بالمنظر كله .

وبما أننا قد درسنا الاتجاهات الموضوعية فى شعر القرن الثانى ، ورأينا كيف أن الشعراء قد تكلموا فيما أحبوا وآثروا — كما يقول قدامة — فإننا نشعر أن حديثنا عن شعر هذا القرن لم يكتمل بعد ما دمنا لم ندرس الاتجاهات الشكلية . ومن الطبيعى أنه ليس من السهل — كما يقول سانتيانا — رد جمال الشكل إلى جمال العناصر التى يتألف منها ، وإلا يحق للعامة أن يعتقدوا أن جميع المنازل المبنية بالرخام تكون متكافئة فى جمالها[2] . ولكننا مضطرون إلى استخراج العناصر التى يتألف منها الشكل فى شعر القرن الثانى حتى يمكننا ملاحظة التطور الذى طرأ على الشكل فيه ومدى تلاؤمه مع المحتوى الذى أفردنا للحديث عنه الفصول السابقة .

ومن الطبيعى أيضاً أن حديثنا عن الاتجاهات الموضوعية لم يخل قط من التحدث عن الناحية الشكلية إذ كنا نضطر أحياناً كثيرة للإشارة إلى صوغ القوالب أو تركيب الجمل أو طريقة التعبير أو المادة اللغوية نفسها ، كما لم يخل حديثنا من الإشارة إلى الأوزان والقوافى والصور الشعرية . ومما لاشك فيه أيضاً أن حديثنا فى هذا الباب عن الناحية الشكلية لن يحول بيننا وبين التحدث عن نواح موضوعية كثيرة نظراً للارتباط الوثيق الذى أشرنا إليه بين مادة الشعر وصورته .

وقد رأينا أن نقسم هذا الباب إلى فصلين خضوعاً لما يفرضه المنهج العلمى من تحليل واستقصاء : الأول الأوزان ولغة الشعر ، والثانى الصنعة الشعرية .

---

(١) الإحساس بالجمال : ١٨٩ . (٢) الإحساس بالجمال : ١٠٧ .

# الفصل الأول

## الأوزان ولغة الشعر

حين بدأ الخليل بن أحمد فى القرن الثانى يسجل أوزان الشعر العربى ، نظر فى الشعر الجاهلى ليستخلص منه هذه الأوزان ، فعرف منها خمسة عشر وزناً استخدمها الجاهليون فى أشعارهم مع تفاوت فى طبيعة هذا الاستخدام من حيث الكثرة والقلة . ثم جاء أبو الحسن الأخفش فاستدرك على الخليل وزناً آخر استخدمه الجاهليون نادراً ولكنه مع ذلك وُجد فى شعرهم ، ومن هذا يتبين لنا أن أوزان الشعر العربى التى صاغ فيها الشعراء قصائدهم كانت معروفة وتامة التكوين منذ العصر الجاهلى . ولهذا لم يكن أمام الشعراء بعد الجاهلية بد من استخدامها ما دام أسلافهم قد كتبوا شعرهم فيها ، وما داموا يجدون فى هذا الشعر القديم القدوة والمثال .

والحقيقة إن استمرار الأوزان العربية القديمة حتى يومنا هذا لم يكن مجرد مسألة تقليدية أو قصوراً من الشعراء عن الابتكار والتجديد ، ولكن هذه الأوزان الستة عشر تمثل فى الواقع تنوعاً موسيقيا واسع المدى يتيح للشعراء أن ينظموا فى دائرته كل عواطفهم وخواطرهم وأفكارهم ، دون أن يجدوا تضييقاً أو حرجاً يضطرون معه إلى محاولة الخروج على هذه الأوزان ليلاءموا بين مادة شعرهم الجديدة وما تقتضيه من موسيقى وإيقاع خاصين .

وهذا التنوع فى موسيقى وإيقاع الشعر العربى الذى قد لا نجد له مثيلاً فى أشعار الأمم الأخرى ، لم يكن يقترن بأى قيد غير القافية الموحدة . ولكن إذا أدركنا غنى اللغة العربية بالألفاظ التى تجرى على نسق موسيقى واحد ، وثقافة الشعراء اللغوية الواسعة ، علمنا أن هذا القيد لم يكن عنيفاً بالنسبة للشعراء ، ولم يكن عقبة أمامهم للتحليق والإفاضة الشعورية ، ولكن كلما أخذت اللغة العربية فى التطور فقدت على مر العصور كثيراً من ألفاظها القديمة التى كان الناس يهجرونها لبعدها عن واقع حياتهم وبيئتهم ، وبذلك أخذت تنكمش ذخيرتها من الألفاظ التى تجرى على نسق موسيقى واحد . وفى الوقت نفسه ضعفت ثقافة الشعراء اللغوية وخاصة بعد

ظهور طبقة من الشعراء المولدين يكونون ثقافتهم اللغوية من لغة الحياة اليومية فى الغالب فبدأت القافية عند ذاك تصبح قيداً ثقيلا يحرم الشعراء من الانطلاق بخيالاتهم وأفكارهم ، مما كان له أثره فى بعد الشعراء المتأخرين عن الأصالة والابتكار ، ودورانهم فى فلك الشعر القديم . وقد تنبه إلى هذه الحقيقة « جويو » بالنسبة للشعر الفرنسى ، ولكن ملاحظته تنطبق أيضاً على الشعر العربى فهو يقول إن الشاعر مع قيد القافية الموحدة تصعب عليه الجدة والأصالة ، وهذا هو السبب الذى يحدو ببعضهم إلى نشدان الأصالة والجدة فى الإتيان بمعان وصور زائفة[1] .

فالشعر العربى إذن لم يكن وحده الذى يلتزم القافية الواحدة ، كما أن القافية الواحدة ليست هى النوع الوحيد من القيود فى الشعر عامة فقد لوحظ أن النتاج الفنى الذى يحتوى على تكرار بأية صورة مثل الشكل المعروف فى الشعر الإنجليزى بالثنائى الحماسى Heroic couplet الذى تتألف وحدته المتكررة من بيتين على قافية واحدة ، كل منهما يحتوى على عشرة مقاطع أو خمس أقدام من بحر معين — يكون له تأثير جاف محدود لأن علاقاته قليلة بالضرورة ولا يمكن استعماله لأغراض شعرية متنوعة ، كما أنه ليس فى مقدوره التعبير عن أفكار كثيرة[2] .

ومما لا شك فيه أن التطور الزمنى والحضارى لابد أن يترك أثراً ولو ضئيلا فى أوزان الشعر وقوافيه ، أو فى شكله الموسيقى بصفة عامة . فهل خضع الشعراء العرب لهذا التطور أم غلب عليهم التقليد والاحتذاء ، أم سمحت لهم وفرة الأوزان واتساعها وتنوعها بالتصرف فى حدودها ؟

الحقيقة إن شيوع الغناء فى القرن الثانى واهتمام الطبقات المختلفة به وإقبالها عليه — مما جعله فنا شعبيا عاما ليس وقفاً على طبقة الأثرياء الذين يمكنهم تهيئة مجالس خاصة للغناء تمتاز بالبذخ والترف — قد أثر فى شعر هذا القرن تأثيراً واضحاً بدا فى انصراف الشعراء عن الأوزان الطويلة المعقدة حتى فى أكثر فنون الشعر جدية كالمديح والرثاء ، وإقبالهم على الأوزان الرشيقة الخفيفة التى تلائم الغناء فى المجالس والمنتديات ودور اللهو والرقص .

---

(١) مسائل فلسفة الفن المعاصرة : ١٧٦ .

(٢) الإحساس بالجمال : ١٣٢ .

ولا ريب أن الغناء قد بدأ يشيع فى القرن الأول فى الحجاز خاصة ، فظهر تأثيره فى شعر التغزل فى هذا العصر حتى إن المغنين والمغنيات كانوا — كما يقول شوقى ضيف — يضطرون مع ألحانهم أن يطيلوا أو يمددوا فى بعض حروف تفعيلات البيت ، وأن يقصروا أو يهمسوا فى حروف أخرى من هذه التفعيلات ، فأحدثوا بذلك زحافات وعللا كثيرة فى شعرهم . وكان الشعراء يقبلون على الأوزان الخفيفة السهلة مثل الوافر والخفيف والرمل والمتقارب والهزج ، ويجزئون الأوزان الطويلة المعقدة كما يجزئون للمغنين الأوزان السهلة البسيطة(١) .

وأخذ هذا الاتجاه يبرز شيئاً فشيئاً منذ أواخر القرن الأول ويتسع مداه فلا يقتصر على شعر التغزل وحده بل يفرض نفسه — كما ذكرت — على أكثر فنون الشعر جدية ، تبعاً لتطور الذوق العام الذى أرهفته الحضارة الجديدة ورققته المدنية ، وخضوعاً لتأثير الغناء الذى أصبح فناً شعبياً كما بينت من قبل ، ولإمكان الملاءمة بين الأوزان والموضوعات الجديدة التى يصور أغلبها جوانب من حياة العبث والمجون التى كان يحياها المجتمع فى القرن الثانى .

ويتضح هذا الاتجاه عند الوليد بن يزيد وشعراء الكوفة أجمعين ممن دار أغلب شعرهم حول معانى المجون والخمر والتغزل الفاحش . وكان هذا الشعر يغنى فى المجالس الخاصة ، ولذلك كان لابد أن يصاغ فى قوالب موسيقية بالغة الرقة والخفة . نلاحظ ذلك فى شعر عمار ذى كناز مثل قوله :

أشتهى منكِ منكِ منكِ ..... البيت

كما نلاحظه فى شعر مطيع بن إياس حيث يقول :

إكليلُها ألوانُ ووجْهُها فَتّانُ
وخالُها فَرِيدٌ ليس لهُ جِيرانُ
إذا مشتْ تَثَنَّت كأنَّها ثُعبانُ(٢)

وفى شعر حماد عجرد أيضاً حيث يقول :

---

(١) الشعر الغنائى فى الأمصار الإسلامية : ١١٦ .
(٢) الأغانى ٦ : ٢٨٠ .

إنى لأهوى جَوْهَرا ويُحِبُّ قلبى قلبَها.

كما نلاحظه فى أغلب أشعار الوليد بن يزيد مثل قوله :

يا سُلَيْمى يا سُليْمى كنتِ للقَلْبِ عَذابا ..

والحقيقة إن هؤلاء الشعراء أجمعين كانوا يختارون الأوزان القصيرة الرشيقة المعدلة والمجزوءة ، بل إن الوليد يُنسب إليه تجديد جزئى فى الوزن والقافية على السواء إذ روى له صاحب الأغانى قطعة من وزن المجتث — وهو وزن قصير يعتبر الوليد من أول الذين نظموا فيه لأن الجاهليين لم يكتبوا فيه إلا أبياتاً مفردة — كما يذكر له أبو الفرج قطعة من المزدوج كان قد جعلها خطبة من خطب الجمعة وهى التى يقول فيها :

الحمدُ لِلهِ ولِىِّ الحَمْدِ أَحْمَدُهُ فى يُسْرِنا والجُهْد

وهو الذى فى الكَرْبِ أستعينْ وهو الذى ليس لَهُ قَرينْ ..

وإذا صحت نسبة هذه المزدوجة لكان الوليد من أقدم الشعراء الذين كتبوا فى هذا النوع الجديد من نظام القواف .

والأوزان القصيرة التى نجدها قد شاعت فى القرن الثانى هى مجزوء الكامل ومجزوء الرجز ، والبسيط المخلع ومجزوء الرمل ومجزوء المنسرح ، والهزج والمضارع والمقتضب والمجتث والخبب ؛ ومجزوء المقتضب ومجزوء المتقارب . وقد حاول عبد الله الطيب المجذوب أن يوجد علاقة بين الوزن فى الشعر العربى ومادة الشعر نفسه ، فقال إن هذه البحور القصار التى ذكرناها لا تصلح إلا لمجرد الدندنة والترويح عن النفس بجرس الألفاظ[١] .

وقد لاحظ أن الوليد بن يزيد قد استكثر من الرمل القصير فى شعره وروجه ترويجاً فتح به بابه لمن بعده من المولدين[٢] . أما الرمل نفسه فقد أدرك بعض المرققين من طبقات المولدين الأولين رقته وعذوبته فتعاطوه فى غزلياتهم واستغلوا ناحية الأسى

---

(١) المرشد إلى فهم أشعار العرب ١ : ٨١

(٢) المصدر نفسه ١ : ١٢٦ .

فيه لتصوير مجونهم وغرامياتهم ، من ذلك ما فعله بشار فى رائيته الرملية الفاجرة التى يقول فيها :

أمّى بَدَّدَ هذا لَعِبِى وَوِشاحى حَلَّهُ حتى انْتَشَرْ[1]

أما المنسرح فيقول عنه الباحث إن روحه مخنثة وإن المولدين استعملوه بكثرة كما جاء فى قول أبى العتاهية وهو يمدح الرشيد :

اللهُ بَيْنِى وبَيْنَ مَولاى أَبْدَتْ لِىَ الصَّدَّ والمَلالاتِ

ومع أن قصيدة الحريمى فى وصف فتنة بغداد ذات غرض جاد لأنها مرثية إلا أنه استخدم فيها بحر المنسرح نزولا على حكم البيئة — فيما يرى الباحث — وجرياً مع طبيعة الذوق البغدادى الناعم[2] . ونحن إن وافقنا الباحث على وصف بحر المنسرح بالتخنث بالنسبة لقصيدة أبى العتاهية ، إلا أننا نرفض هذا الوصف بالنسبة لقصيدة الحريمى التى قدمنا أبياتاً منها فى فصل سابق والتى لا تتضح فيها أى روح مخنثة،ولكن تشيع فيها السرعة وخفة الانتقال من وصف حدث إلى حدث آخر لمضاهاة الوقائع التى تصورها القصيدة . ولا يجب أن ننسى أن سرعة الوزن كانت لازمة وضرورية بالنسبة إلى تتابع الأحداث فى هذه القصيدة التى ذكر لنا منها الطبرى جزءاً يبلغ مائة وخمسة وثلاثين بيتاً .

والباحث يختار بعض الأوزان مثل البسيط المنهوك ومجزوء المتقارب والمقتضب والمضارع ويقول عنها إنها بحور شهوانية نغماتها لا تكاد تصلح إلا للكلام الذى قصد منه قبل كل شىء أن يتغنى به فى مجالس السكر والرقص المتهتك المخنث ، وأن القارئ لو تأملها جميعاً لوجد فى نغمها شيئاً يشعر بالشهوانية ولسمع من فقرات تفاعيلها موسيقى ذات لون جنسى[3] .

والحقيقة إن محاولة تثبيت لون واحد لوزن من الأوزان جهد ضائع لأن الوزن وحده لا يمكن أن يضفى على الشعر لوناً معيناً ولكن جميع عناصر الشكل تتحد فى إعطاء القصيدة لونها سواء أكان هذا اللون صارخاً تشيع فيه الفتنة ويتأجج

---

(١) المصدر نفسه ١ : ١٤١ .

(٢) المرشد إلى فهم أشعار العرب ١ : ٢٠٠ .

(٣) المصدر نفسه ١ : ٩٠ .

بالشهوة أم كان هادئاً يتسم بالجد والرزانة . وقد رأينا فى الرثاء قصائد فى بحور قصيرة من المجموعة التى يطلق عليها الباحث اسم البحور الشهوانية ومع ذلك فقد بلغت الغاية فى تصوير جو الحزن والكآبة والجد .

ولم يقتصر شعراء القرن الثانى على الميل إلى البحور القصيرة والابتعاد عن الأوزان المعقدة الطويلة ولكنهم أحيوا أوزاناً قديمة كانت نادرة فى الشعر الجاهلى والإسلامى بحيث يعتبر النظم فيها فى هذا العصر ابتكاراً فى الوزن بلا جدال . ويقول أبو العلاء المعرى إن المولدين استحدثوا فى هذا العصر المقتضب والمضارع ، وأن الخليل سجلهما وليس لهما أصل فى الشعر القديم[١] . ومن أمثلة المقتضب قصيدة أبى نواس :

حَامِلُ الهَوَى تَعِبُ يَسْتَخِفُّهُ الطَّرَبُ

وأما المضارع فقد مثل له أبو العلاء بقول أبى العتاهية :

أيا عُتْب مَا يَضُرُّ كِ أَنْ تُطْلِقى صِفَادى

ويقال أيضاً إن شعراء القرن الثانى قد استحدثوا وزن الخبب أو المتدارك أو دق الناقوس — وهو على وزن فعل — كقول أبى العتاهية :

هَمُّ القاضى بَيْتٌ يُطْرِبْ قال القاضى لما عُوتِبْ
ما فى الدنيا إلا مُذْنِبْ هذا عُذْرُ القاضى واقلَبْ

وأبو العتاهية بالذات كانت له محاولات فى الخروج على الأوزان التقليدية المعروفة . ويقول ابن قتيبة عنه إنه ( كان لسرعته وسهولة الشعر عليه ربما قال شعراً موزوناً يخرج به عن أعاريض الشعر وأوزان العرب ) ويضرب مثالاً لذلك بالشعر الذى قاله حينما كان يجلس عند قصار فسمع صوت المدقة فأراد أن يحاكيه فى شعره فقال :

لِلمنُـــونِ دائِراتٌ يُدرْنَ صِرْفَهـــا
هُـــنَّ ينتقيننـــا واحِـــدًا فواحدا[٢]

---

( ١ ) الفصول والغايات : ١٣٢ .

( ٢ ) الشعر والشعراء : ٧٦٥ .

والحقيقة إن هذا الوزن لا يخرج عن الدوائر الخمس التقليدية التى اخترعها الخليل ، فهذا الوزن يمكن أن يكون من المقتضب ، ولكن الجدير بالذكر هو تحرر أبى العتاهية من القافية فى هذا المثال تحرراً كاملا .

وأبو العتاهية قد يخرج أيضاً على الأوزان المعروفة ولكن فى حدود الدوائر الخمس كما فى قصيدته الأخرى ووزنها فاعلاتن فعول التى يقول فيها :

عتبُ مـــا للخيالِ خبِّـــرينى ومـــالى
لا أراهُ أتانى زائِـــرًا مُذْ ليالى
لو رآنى صـــديقى رقَّ لى أو رثى لى
أو يرانى عَـــدُوِّى لان من سوء حالى[١]

وكان أبو العتاهية يدرك أنه يمثل هذه الأوزان يخرج على البحور التقليدية فقد ذكر ابنه محمد أن أباه سئل : هل تعرف العروض؟ فقال : أنا أكبر من العروض[٢]

ومن شعراء القرن الثانى الذين جددوا فى الأوزان تجديداً جزئيًّا أيضاً سلم الخاسر وقد مدح الهادى بقصيدة كل سطر فيها على وزن مستفعلن واحدة ، ويقول السيوطى فى ذلك : ( وهو أول من عمله ولم نسمع لمن قبله شعراً على جزء جزء )[٣] وهو يقول فى تلك القصيدة :

موسى المَطَرْ غَيْثٌ بَكَــرْ ثم انْهَمَــرْ ألوى المِـــرَرْ
كم اعتســـر وكم قَدَرْ ثم غَفــرْ عَـــدْل السِّيَرْ

ويقول بروكلمان إن بعض الشعراء المحدثين قد اجترأوا فبذلوا محاولات لصياغة الشعر فى أوزان جديدة غير أوزان العروض المتوارثة . ومن هؤلاء رزين بن زندورد مولى طيفور بن منصور الحميرى خال المهدى ، والكثير من شعره يخرج عن العروض فلذلك قيل له رزين العروضى[٤] . ولكن كتب الأدب لم تحفل كثيراً

( ١ ) الشعر والشعراء : ٧٦٦ .
( ٢ ) الأغانى ٤ : ١٣
( ٣ ) تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين : ١٨٧ .
( ٤ ) تاريخ آداب اللغة العربية : الترجمة العربية ٢ : ١١ .

بشعر رزين الذى خرج فيه على العروض ، ولهذا لا نستطيع أن نحكم على جدية محاولته ،وكل ما ذكر له أبيات من قصيدة فى مدح الحسن بن سهل وهى على عروض جديد حقًّا لا يدخل ضمن دوائر الخليل الخمس ولا يلتزم القافية ، وذلك فى قصيدته التى يقول فيها :

قَرَّبوا جِمالَهم لِلرَّحِيل غُدْوَةً أَحِبَّتُك الأَقربـــون
خَلَّفوكَ ثم مضوا مُدْلِجين مُنْفَرِدًا بِهَمِّكَ ما وَدَّعُـوك[1]

ولكن يبدو أن هذه المحاولة من جانب رزين لم تجد صدى قويًّا فى الشعراء المعاصرين له ، وإلا لأصبحت الأوزان القديمة أثراً تاريخيًّا وحلت محلها أوزان أخرى مطلقة القواعد ، حرة الأصول .

ولم تكن الأوزان وحدها موضعاً للخروج عليها من جانب شعراء القرن الثانى ، ولكنهم حاولوا الخروج أيضاً على نظام القصيدة ونظام القافية الواحدة . ويقول كاتب دائرة المعارف الإسلامية إنه فى أوائل الدولة العباسية وليس قبل هذا نشأ ضربان جديدان من الرجز بفعل ما ساور الناس من ملل لكثرة ترديد أبيات رجزية ذات مصراع واحد أو بفعل مؤثرات خارجية . الأول منهما كان بتقفية المصراعين على قافية واحدة ، والثانى وهو أندر كان يجعل كل خمسة مصاريع فى المقطوعة على قافية واحدة . وبهذا وجدت المقطوعات ذات البيتين والخمسة وأطلق على الأولى (المزدوجة) وأطلق على الثانية (المخمسة) . والظاهر أن بشار بن برد هو أول من استعمل التخميس وفى نسخة مخطوطة من ديوان أبى نواس عثر على قصيدة تنسب له ، مخمسة طويلة كل مقطع فيها من خمسة مصاريع من الرجز ثلاثى التفعيلات ، وجاء بعض مقاطعها موقوفاً وبعضها الآخر سالماً . وعلى أية حال فقد ظهر فى القرن الثانى اتجاه ملحوظ نحو التخصص فى استعمال هذا البحر . فبينما نراه فى الجاهلية وصدر الإسلام البحر المستعمل فى الحماسة ، فإنا نراه يستعمل بعد ذلك فى القصص والوصف والتعليم خاصة ، ويستعمل أبو نواس الرجز ذا المصراع الواحد والقافية الواحدة سواء أكان موقوفاً أم سالماً فى طردياته خاصة ، وبعضها قصصى والبعض الآخر وصفى[2] .

---

(١) معجم الأدباء ١٥ : ٢٦٥ .

(٢) انظر : دائرة المعارف الإسلامية (الترجمة العربية) ، مادة رجز .

والازدواج والتسميط أو تغير القوافى فى القصيدة الواحدة لا يراهما ابن رشيق من وسائل الشاعر المبرز فهو يقول : ( وقد رأيت جماعة يركبون المخمسات والمسمطات ويكثرون منها ، ولم أر متقدماً حاذقاً صنع شيئاً منها ، لأنها دالة على عجز الشاعر وقلة قوافيه وضيق عطنه ما خلا امرأ القيس فى القصيدة التى نسبت إليه وما أصححها له . وبشار بن برد كان يصنع المخمسات والمزدوجات عبثاً واستهانة بالشعر ، وبشر ابن المعتمر فقد أنشد الجاحظ له أول مزدوجة )[١] .

ومن هذا النص يتضح لنا موقف العلماء من تغير القوافى وعدم التزام الشعراء قافية واحدة . فهم يصفون الشاعر بالعجز ، ولتأييد تلك النظرة يشكك ابن رشيق فى المخمسة المنسوبة لامرئ القيس ، ويرى أن ما نسب لبشار كان من قبيل العبث واللهو .

أما القصيدة المسمطة التى تنسب إلى امرئ القيس فهى قوله :

تَوَهَّمْتُ مِنْ هِنْدٍ مَعالِمَ أَطْـلالِ عفاهنَّ طُولُ الدَّهْرِ فى الزَّمَنِ الخالى
مرابعُ مِنْ هِنْدٍ خَلَتْ ومصائِفُ يَصيح بمغناها صَدًى وعوازِفُ
وغيَّرَها هُوجُ الرِّياحِ العواصفُ وكلُّ مُسِفٍّ ثُمَّ آخر رادِفُ
بأَسحمَ مِنْ نَوْءِ السِّماكَيْنِ هَطَّالِ[٢]

ولا أدرى إن كان هذا النوع من الشعر قد سبق القافية الموحدة – كما يرى عبد الله المجذوب –[٣] فيجوز عندئذ نسبته إلى امرئ القيس ، أم أنه نوع من التنظيم – فيما أرى – يأتى بعد مرحلة القافية الموحدة .

وعلى أية حال فقد نظم شعراء القرن الثانى فى المزدوجات كما فى أرجوزة أبى العتاهية ( ذات الأمثال ) ، وكما فى نظم أبان اللاحقى لكليلة ودمنة الذى يراه يوهان فك مطابقاً للمثنوى الفارسى تمام المطابقة[٤] . ويقول ابن النديم عن أبان إن أكثر شعره مزدوج ومسمط[٥] . وبشر بن المعتمر أيضاً له فى المزدوج وقد ذكرنا له مثالاً

---

(١) العمدة ١ : ١٢ .
(٢) العمدة ١ : ١١٨ .
(٣) المرشد إلى فهم أشعار العرب ١ : ١٠ .
(٤) العربية : ٩٦ .
(٥) الفهرست : ١٦٣ .

فيما سبق . ونجد من أوائل الذين كتبوا فى هذا الضرب الجديد من القوافى محمد ابن إبراهيم الفزارى فى نظمه التعليمى لعلم الفلك وهو من قبيل المزدوج الذى تتألف أدواره من ثلاثة أبيات متحدة القافية على بحر الرجز ، وقد أثبتنا ما وجدناه من هذه المنظومة عند الحديث عن الشعر التعليمى .

أما المخمسة التى تنسب إلى أبى نواس فهى اثنا عشر دورا، كل منها خمسة مصاريع ، الأربعة الأولى منها متحدة القافية ، أما الخامس فهو على قافية أخرى تكرر فى المصراع الخامس من كل دور وهى التى يقول فيها :

ما رَوْضُ رَيحانِكم الزَّاهِرُ   وما شَذى نَشْركم العــاطرُ
وحَقِّ وجدى والهوى قاهِــرُ   مُذْ غِبْتمو لم يبق لى ناظِرُ
والقلبُ لا سالٍ ولا صابِرُ

قالت ألا لا تَلِجَنْ دارنَــا   وكابِدِ الأشواق من أجْلِنــا
واصبِرْ على مُرِّ الجفــا والضَّنى   ولا تَمُرَّنَّ على بَيْتِنــا
إنَّ أبانا رَجُلٌ غائرُ . . [(١)]

ومن المرجح عندى أن هذه المخمسة التى يرويها كمال الدين الدميرى مكذوبة النسبة ، أولا لأنها ليست بأسلوب أبى نواس الذى نعرفه حق المعرفة ، وثانياً لأن الدميرى وحده هو مصدرها، وثالثاً لأن القصة المقترنة بها تقول إن أبا نواس أنشدها بين يدى الخليفة المستعين بالله مع أن الثابت أن أبا نواس مات قبل دخول المأمون بغداد .

ولا ندرى صحة ما نسب لأبى نواس وأبى العتاهية من شعر مزدوج . فنى الديوان المخطوط رواية الأصفهانى نجد فى الباب الثانى عشر وهو باب المجون مزدوجةً لأبى نواس يقول فيها :

يا راقِدَ اللَّيْلِ احذَرْ مِنَ الوَيْلِ
لا تَأْمَنِ الدَّهْــرا إنَّ لَهُ غَــدْرا
الدَّهْــرُ ذو صَرْفِ يَــرميك بالحَتْفِ

(١) حياة الحيوان ١ : ٩٦ ، ٩٧ .

يا نَفْسُ يا نَفْسى لقد مضى أمْسِ
لا بُدَّ مِنْ بينٍ بَيْنَ الفَريقَيْنِ
لا تُطِلِ النَّوْما إنَّ لَهُ يَوْما
لِلدَّهْرِ تَقْلِيبُ فيه أعاجيبُ
مَنْ غَالَهُ الحَيْنُ لم تَرَهُ العَيْنُ . . .

ويروى الأصفهانى أن أبا العتاهية قد عارض هذه المزدوجة التى كتبها أبو نواس فى الزهد بمزدوجة أخرى قال فيها :

إنَّا لَفِى اغْترارِ باللَّيْلِ والنَّهارِ
حتَّى متَى التَّوانى ونحن فى التَفانى
ما أوضحَ السَّبيلا وأسرَعِ الرَّحيلا
أما ترى العُيونُ ما تصنعُ المَنونُ
أين الذين كانوا أفناهمُ الزَّمانُ
رأيتُ كلَّ يَوْمٍ فيه هَلاكُ قَوْمٍ.. (١)

وعلى أية حال فإن أبا العتاهية قد كتب مزدوجة طويلة هى ذات الأمثال كما سبق أن ذكرنا .

ويرجح يوهان فلك صحة ما يروى عن بشار من أنه حاول نظم المزدوج والموشح ، كما يرى أن القرن الثانى ربما شهد نشأة الدوبيت أو الرباعى الذى تتحد مصاريعه فى القافية ما عدا المصراع الثالث ، ويقول إن هذا القالب الذى لعب فى وقت متأخر دوراً عظيما فى الشعر الفارسى يقرن أيضاً ببشار بن برد إذ روى أنه قال هذا الرباعى الخالى فيما يظهر من الإعراب فى أواخره :

رَبابُ رَبَّةُ البَيْتِ تَصُبُّ الخَلَّ فى الزَّيْتِ
لها عَشْرُ دَجاجاتٍ ودِيكٌ حَسَنُ الصَّوْتِ (٢)

---

( ١ ) ديوان أبى نواس رواية الأصفهانى : ورقة ٢٢٩ ( مخطوط ) .
( ٢ ) العربية : ٩٨ .

وإذا صح ما نقله محمد الطاهر بن عاشور منسوباً إلى بشار فى هجاء خياط أفسد ثوباً له ، لكانت تلك الأبيات رباعية أخرى له وهى قوله :

خاط لى عَمرو قِبا    لَيْتَ عينيهِ سوا
قلت بَيْتاً ليس يَدْرى    أَمديحٌ أم هِجا [١]

ويرى يوهان فك أن وجود قافية مصرعة فى داخل البيت وقافية متحدة فى جميع الأبيات فى القصيدة يُعد تجديداً فى النظام الموسيقى للقصيدة العربية فى القرن الثانى [٢] وقد نسبت قصيدة فى مثل هذا النوع إلى حماد الراوية وهى قوله :

خلافُ الحُلولِ بتلك الطُّلولِ    وسَحْبُ الذُّيولِ بذاك المُقام [٣]

ونجد أبياتاً متفرقة لأبى الشيص فى إحدى قصائده تجرى على هذا النسق تقريباً وإن كان تكرار القافية فى الشطر الأول فحسب ، يقول :

أَحَمُّ الجَناح شَدِيدُ الصِّياحِ    يُبَكِّى بعينين لا تَهْمُلان
جَرورُ الإزارِ خَليعُ العِذارِ    علىَّ لِعَهْدِ الصِّبا بُردتان [٤]

بل نجد فى ديوان أبى نواس مقطوعة كاملة توجد فيها قواف داخلية متحدة غير القافية الموحدة الموجودة فى أواخر الأبيات وهى التى يقول فيها واصفاً الخمر :

سُلافُ دَنٍّ كشمسِ دَجْنِ    كدمع جَفْنِ كَخمْرِ عَدْنِ
طبيخُ شَمْسِ كَلَوْنِ وَرْسِ    رَبيبُ فُرْسِ حَليفُ سِجْنِ
رأيتُ عِلْجا بباطر نَجا    لها تَوَجّى ولم يُثَنِّ
حتى تَبَدَّتْ وقد تَصَدَّتْ    لنا وملَّتْ حُلولَ دَنِّ
فاحت بريحِ كريحِ شِيحِ    يوْم صَبوحِ وغَيْم دَجْنِ
يَسقيكَ ساقِ على اشْتياقِ    إلى تلاقِ بماء مُزْن

---

(١) مقدمة ديوان بشار : ١٤ .
(٢) العربية : ٩٧ .
(٣) الأغانى ٥ : ٢٨ .
(٤) طبقات ابن المعتز : ٧٨ .

يُديرُ طَرْفاً يُعيرُ حَتْفـا إذا تَكَفَّ مِنَ التَثَنِّى . .[١]

وإذا صحت نسبة هذه الأبيات لكان معنى ذلك أن شعراء القرن الثانى كانوا يستحدثون أنواعاً جديدة من الموسيقى الشعرية فى إطار الأوزان القديمة خضوعاً لمقتضيات الغناء فى ذلك العصر وتأثيره العميق فى الأوزان والقوافى على السواء . ونحن من جانبنا لا نشك فى هذه النسبة لأن أبا نواس ليس وحده الذى نجد عنده هذا النوع ، فأبو الشيص وحماد الراوية قد ظهر عندهما كما رأينا، وخالد القناص له قصيدة على هذا النمط وهى التى يقول فيها :

دارٌ لجاريةٍ بيضاء لاهيةٍ كالشَّمْسِ ضاحيةٍ فى خَلْقِ جِنَّان[٢]

بل إننا نجد أبا العتاهية قد استخدم فى بعض الأحيان هذه الموسيقى الداخلية فى شعره فى مثل قوله :

وذوو المنابِرِ والعَساكِرِ والدَّساكِرِ والحضَائِرِ والمَدائِنِ والقُرى
وذوو المَواكبِ والكَتائبِ والنَّجائبِ والمَراتبِ والمَناصِبِ فى العُلَى[٣]

بل نجد قبل هؤلاء جميعاً الوليد بن يزيد يلتزم هذه القوافى الداخلية المتحدة فى إحدى قصائده التى يصف فيها حياته اللاهية الماجنة ، ويقول فيها :

أُحبُّ الغِناءَ وشُرْبَ الطِّلاءِ وأُنْسَ النِّساء وَربَّ السُّوَرْ
ودَلَّ الغوانى وعَزْفَ القِيانِ بِصُبْحٍ يَمانى قُبَيل السَّحَرْ
فأما الصَّباحُ فَهَمِّى القِداحُ وخَيْلٌ شِواحٌ جِيادٌ حُضُـرْ
ونِصْفُ النَّهارِ عِراكُ الجِوارِ وحلُّ الإزارِ إذا نَبْتَهِـرْ
وأما العَشِىُّ فأمرٌ جَلِىٌّ وقَتْلُ الكَمِىِّ بِعَضْبٍ ذَكَرْ
سَبَتْنِى البَغومُ بِدَلٍّ رخيمٍ ووجهٍ نضيرٍ شَبيهِ القَمَرْ
ورِدْفٍ نَبيلٍ وخَدٍّ أسيـلٍ كَسَيْفٍ صَقيلٍ يُحيرُ البَشرْ[٤]

(١) ديوان أبى نواس : ٣٢٣ .
(٢) طبقات ابن المعتز : ٣٢٥ .
(٣) ديوان أبى العتاهية ٥ : ٨ .
(٤) أنساب الأشراف ٨ : ٣١٩ (مخطوط) .

ونجد من ناحية أخرى بعض الشعراء يستحدثون هذه الموسيقى الداخلية فى الأبيات لا عن طريق وجود قواف داخلية ولكن بإيجاد جمل متناسقة من الناحية الموسيقية كما نرى فى أبيات على بن الجهم :

أما ترى اليوَم ما أحلى شمائِلهُ ... صَحْوٌ وغَيْمٌ وإبراقٌ وإرعــادُ
كأنَّه أنتَ يامَن لا شبيهَ لَهُ ... وَصْلٌ وهَجْرٌ وتقريبٌ وإبعادُ
واشربْعلى الرَّوْضِ إذلاحت زَخارِفُهُ ... زَهَرٌ ونورٌ وأَوراقٌ وأَورادٌ
كأنما يومنا فِعْلِ الحَبيبِ بنا ... بَذْلٌ وبخْلٌ وإبعادٌ وميعــادُ
وليس يَذْهَبُ عنى كُلُّ فِعْلِكُمُ ... غَيٌّ ورُشْدٌ وإصلاحٌ وإفسادُ(١)

ويحاول يوهان فك أن يثبت أن لغة الشعب بأوزانها الخاصة قد وجدت مساغها فى التعبير الأدبى لأول مرة فى القرن الثانى، هذا إذا صحت القصة المعروفة التى تقول إن جارية لجعفر بن يحيى بكت سيدها القتيل بقصيدة نظمتها باللسان الشعبى وكانت تختم أبياتها بقولها : يا مواليه ! . ويقول فك : ( بيد أن حظ هذه الأسطورة من الصحة ضئيل مثل التأويل الذى حاكه بعضهم فى أن أول من نظم أغانى المواليه هم عبيد من واسط كانوا يتغنون بها فى أثناء العمل . حقاً لقد وجدت فى سائر العالم العربى بحور غنائية شعبية ولكنه ليس ممكناً بعد تحديد مبدأ ظهورها بحسب الزمان والمكان ، فجميع هذه الأغانى يناسبها شعر الأدوار الذى تتحد قافية كل دور فيه وإن اختلفت قوافى الأدوار بعضها مع بعض ، على حين أن الشعر العربى لا يعرف من مهده إلا القافية الواحدة فى القصيدة كلها )(٢) .

وإذا صح ما رواه ابن رشيق منسوباً إلى أبى نواس ، لكان شعراء القرن الثانى قد تحللوا تماماً من القوافى فى إحدى محاولاتهم للتجديد كما تحللوا من الأوزان فى بعض هذه المحاولات ، ذلك أن ابن رشيق يذكر مقطوعة لأبى نواس بلا قافية أو على النظام الذى عرف حديثاً باسم الشعر المرسل ، وهو يقول فيها :

ولقد قُلْتُ للمَليحةِ قَوْلى

---

(١) الأغانى ١٠ : ٢٢٤ .
(٢) العربية : ٩٦ .

من بَعيدٍ لِمَنْ يُحِبُّـكْ
إشارةَ قُبلَةْ
فأَشارتْ بِمعْصَمٍ ثُمَّ قالتْ
مِنْ بَعيدٍ خِلافَ قَولْى
إشارةَ لا لا
فتغنَّيْتُ ساعَةً ثُمَّ إنِّى
قلت للبغْلِ عند ذلك
إشارةَ امْشِ (١)

وفى هذه المحاولة لم يتحلل الشاعر من قيد القافية فحسب ، ولكنه تصرف فى ترتيب تفعيلات هذا البحر الذى نظم فيه وهو الخفيف تصرفاً واسعاً . وعلى الرغم من أننا ذكرنا لأبى العتاهية بيتين لم يلتزم فيهما قافية موحدة وكذلك رزين العروضى إلا أننا نشك فى هذه المقطوعة التى تنسب لأبى نواس لأن أسلوبها لا يشاكل أسلوبه .

ومن هذا كله يتضح لنا أن شعراء القرن الثانى قد توسعوا توسعاً كبيراً فى استخدام الأوزان القصيرة الرشيقة وأباحوا لأنفسهم تجزئة الأوزان الطويلة التى لم يقدم الشعراء قبلهم على تجزئتها ، كما أنهم ابتكروا أوزاناً جديدة ذكرها الخليل فعلا ، ولكنه لم يذكر أن العرب فى الجاهلية ولا فى صدر الإسلام قد نظموا فيها . وقد بلغ تحرر شعراء هذا القرن فى ناحية الوزن حداً جعلهم يبتكرون أوزاناً أخرى لم يعرفها العرب ولا أثبتها الخليل فى عروضه ، ويعتبر شعر رزين العروضى قمة هذه المحاولة . ومع ذلك لم يكتب لهذا الاتجاه الذيوع والانتشار لأن الأوزان العربية — كما سبق أن ذكرنا — متنوعة الموسيقى وافرة الألوان ، مرنة إلى حد كبير بحيث استطاعت أن تستوعب كل تجديدات شعراء القرن الثانى فى الموضوع وفى الوزن على السواء . كما أن محاولة رزين ليست إلا رغبة فى التحرر من القديم فحسب . أما هى فى ذاتها فلا تعدو أن تكون استبدال وزن بوزن بحيث لا يمتاز هذا الوزن الجديد بأية رنة موسيقية معينة ، بل أجده على العكس بطيئاً ثقيلا على السمع ، بعكس الأوزان

(١) العمدة ١ : ٢١٢ .

التى أحياها أو حورها أبو العتاهية فى حدود دوائر الخليل الخمس فإنها تعبر عن لون موسيقى جديد إذ حاكى صوت مدق القصّار وصوت دق الناقوس . ولم يقتصر الشعراء على التجديد فى الصورة العامة للوزن الشعرى ، ولكننا رأيناهم يحدثون فى الأوزان القديمة تجديدات موسيقية فى داخل الأبيات عن طريق تساوى العبارات أو عن طريق وجود قواف داخلية . ثم هم بعد ذلك يحاولون نزع قيود القافية الموحدة فيكتبون فى المزدوجات والمخمسات وفى أنواع كثيرة من الشعر المسمط والرباعى أو الدوبيت فى محاولات قليلة . ليس هذا فحسب بل هم يخرجون على القافية من ناحية أخرى وهى ناحية وقوف معنى البيت عندها واستقلاله عن بقية القصيدة . وكان الأقدمون يرون فى هذا الخروج عيباً كبيراً يسمونه التضمين ، ولكن أبا العتاهية لم يبال كثيراً بقواعدهم وخرج عليها فى قصيدته التى يقول فيها :

ياذا الذى فى الحُبِّ يلحِى أما ... واللهِ لو كَلِفْتَ مِنْـهُ كمـا
كَلِفْتُ مِنْ حُبِّ رَخيمٍ لِمَا ... لُمْتَ على الحُبِّ فذَرْنِى وما
ألْقَى فإنى لستُ أدرى بِمـا ... بُلِيتُ إلا أننى بَيْنَمَـا
أنا بباب القَصْرِ فى بَعْضِ ما ... أطُوفُ فى قَصْرِهِمْ إذ رَمَى
قلبى غزالٌ بِسهام ، فما ... أخطا بها قَلْبِى ولكنَّما
سهماهُ عينانِ لهُ كُلَّما ... أرادَ قَتْـلِى بهما سَلَّما[(١)]

ومن الواضح تعمد أبى العتاهية — إن صحت هذه القصيدة — فى الخروج على قاعدة القافية التى ينتهى عندها معنى البيت بحيث يبعد كل بيت عن الآخر ويصير وحدة مستقلة . ويظهر هذا التعمد فى لزومه ما لا يلزم بتصريع جميع الشطور . ولو أن هذا الخروج على تلك القاعدة وجد استجابة كاملة من الشعراء فى القرن الثانى لحدث تغير ضخم فى بناء القصيدة العربية كان يؤدى إلى ظهور ألوان شعرية أخرى كالملاحم والمسرحيات ، ولكن يبدو — للأسف — أن تيار العلماء الجارف قضى على هذه المحاولة فى مهدها فلم تتعد حدود أبى العتاهية ولا حدود القرن الثانى نفسه .

---

(١) الموشح : ٢٦١ .

وإذا تركنا ناحية الأوزان والقوافى أو موسيقى الشعر بوجه عام إلى الناحية الشكلية الأخرى التى ندرسها فى هذا الفصل وهى لغة الشعر وجدنا أنه قد حدث فيها تطور كبير وتجديد ظاهر . ومما لا شك فيه أن للغة الشعر فى كل عصر دلالة على حياته العقلية والاجتماعية . وما دام القرن الثانى قد تطور فى هاتين الناحيتين فلابد أن تكون لغة شعره قد تطورت هى أيضاً ، على الأقل لحدوث تفاعل بينها وبين نفوس الشعراء الذين تطورت عقليتهم وثقافتهم وأسلوب حياتهم . وشوقى ضيف يهون كثيراً من شأن هذا التطور فى لغة الشعر فيقول : (كان المظنون أن يحدث تغير واسع فى اللغة العربية أثناء العصر العباسى حين اتخذها الأجانب من الأعاجم وسيلة للتعبير عن فكرهم وشعورهم غير أن ذلك انحسر عن تغيرات طفيفة ، وإن كان العباسيون أنفسهم يشيرون إلى ما يسمى بأسلوب المولدين ، ولكن هذا الأسلوب لم يتحول تحولا تاماً إلى صورة مخالفة للصورة القديمة)[١] فأين وجه الصواب إذن فى هذه القضية ؟ هل تطورت لغة الشعر فى القرن الثانى تطوراً كبيراً أم أنها هى نفسها لغة الشعر القديم مع تعديل طفيف ؟

إن الجاحظ يشير إلى وجود لغة مولدة فى القرن الثانى كانت أثراً من آثار اختلاط اللغة العربية بلغات أهل البلاد المفتوحة وبخاصة الفرس ، وهذه اللغة المولدة كانت لغة العامة الأكثر شيوعاً ، يقول الجاحظ : (وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ، ولذلك تجد الاختلاف فى ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر . . ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس فى قديم الدهر علقوا بألفاظ من ألفاظهم ، ولذلك يسمون البطيخ الخربز . . وكذلك أهل الكوفة فإنهم يسمون المسحاة بال ، وبال بالفارسية . . . وقد يستخف الناس ألفاظاً ويستعملونها وغيرها أحق بذلك منها . . والعامة ربما استخفت أقل اللغتين وأضعفهما وتستعمل ما هو أقل فى أصل اللغة استعمالا وتدع ما هو أظهر وأكثر . ولذلك صرنا نجد البيت من الشعر قد سار ولم يسر ما هو أجود منه وكذلك المثل السائر)[٢] .

---

(١) الفن ومذاهبه فى الشعر العربى : ٦٤ .

(٢) البيان والتبيين ١ : ١١ ، ١٢ .

إننا لا نقول إن اللغة العربية القديمة قد استبدلت فى القرن الثانى بلغة أخرى ، ولكننا نقول إنها تطورت وتغيرت فى طرائق تعبيرها وفى تركيب جملها ، وفى مادتها اللغوية نفسها . وهذا التطور قد يكون واضحاً وضوحاً جلياً يدركه الإنسان لأول وهلة وذلك حين يكون فى المادة اللغوية أو طريقة التعبير ، ولكنه يخفى إلا على البصير حين يكون فى تركيب الجملة . ولعل أصدق مثال لذلك ما رواه أبو الفرج الأصفهانى أن أبا عمرو بن العلاء ومعه خلف الأحمر أتيا بشاراً فقالا له : ما هذه القصيدة التى أحدثتها فى سلم بن قتيبة ؟ قال : هى التى بلغتكما ، قالا : بلغنا أنك أكثرت فيها من الغريب . فقال : نعم . بلغنى أن سلما يتباصر بالغريب فأحببت أن أورد عليه ما لا يعرفه ، قالا : فأنشدناها ، فأنشدهما :

بَكِّرا صاحبىَّ قبل الهَجِيرِ    إنَّ ذاكَ النَّجَاحَ فى التبكيرِ

حتى فرغ منها فقال له خلف : لو قلت يا أبا معاذ مكان ( إن ذاك النجاح ) ( بكرا فالنجاح ) كان أحسن ، فقال بشار : بنيتها أعرابية وحشية ، فقلت إن ذاك النجاح كما يقول الأعراب البدويون ، ولو قلت : بكرا فالنجاح كان هذا من كلام المولدين ، ولا يشبه ذلك الكلام ولا يدخل فى معنى القصيدة[١] . وهذه الرواية إنما تدلنا على الفروق الدقيقة – التى لا يبصرها إلا خبير – بين الأسلوب العربى القديم والأسلوب المولد فى تركيب الجملة[٢] ، كما تدلنا أيضاً على أن بشاراً وأمثاله من شعراء القرن الثانى كانوا يتكلفون الأسلوب القديم تكلفاً لإرضاء نزعة الممدوحين على حساب إحساسهم الفنى وميلهم الشعرى .

ولعل أول خلاف يقع بين الأسلوب القديم والأسلوب المولد فى القرن الثانى هو الخلاف على مادة اللغة نفسها وهى الألفاظ ، فاللغة القديمة كانت تعتمد على ألفاظ وحشية جزلة قوية الرنين تقتحم الأسماع وتملأ فم منشدها وآذان سامعيها ، وكان الشعراء القدامى يصطنعون هذه اللغة لأنها بالفعل لغتهم ونتاج بيئتهم وصدى مجتمعهم وحياتهم

( ١ ) الأغانى ٣ : ١٩٠ .

( ٢ ) يرى عبد القاهر أن من شأن ( إن ) إذا جاءت على هذا الوجه أن تغنى غناء الفاء العاطفة وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمرا عجيباً فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف مقطوعاً موصولا معاً ، أفلا ترى أنك لو أسقطت ( إن ) لم تر الكلام يلتئم ، ولرأيت الجملة الثانية لا تتصل بالأولى ( دلائل الإعجاز : ٢١١ ) .

العقلية . ولكن حين تطورت الحياة الاجتماعية والعقلية للمجتمع الإسلامى وشاعت مظاهر الترف والرقة فى أنحائه تغير إحساس الناس بالألفاظ فصاروا ينفرون من الوحشى الغليظ ويميلون إلى الرقيق الموحى . ولا عبرة فى هذا بما يقوله « جب » عن تأثير الفرس فى لغة الشعر وميلها إلى الرقة والدماثة[١] ، ذلك أن التطور الاجتماعى وتطور أحاسيس الشعراء أنفسهم والذوق العام فى العصر هو الذى أدى إلى هذه الرقة والبعد عن الوحشى الغريب . وقد تنبه إلى هذه الحقيقة من قبل قدامة بن جعفر فهو يقول فى كتابه ( نقد الشعر ) : ( من عيوب الشعر أن يركب الشاعر منه ما ليس بمستعمل إلا فى الفرط ولا يتكلم به إلا شاذاً . . . وهذا الباب يجوز للقدماء ليس من أجل أنه حسن ، ولكنه لأن من شعرائهم من كان أعرابياً قد غلبت عليه العجرفية . . . ولأن من كان يأتى منهم بالوحشى لم يكن يأتى به على جهة التطلب له والتكلف لما يستعمله منه ، لكن لعادته وعلى سجية لفظه[٢] ) .

وقد أدرك يوهان فك التطور الذى حدث فى لغة الشعر فى القرن الثانى فقال إن الذى دعا إليه هو الانتقال من حياة البداوة إلى حضارة المدن وتغلغل غير العرب فى مناطق الأدب ، ولهذا تراجع فى ذلك العهد الطابع الوحشى للعربية القديمة بثروتها الفياضة فى الألفاظ والقوالب أمام أسلوب منمق مهذب لا يسبب استواؤه وسهولته صعوبات ذات بال للأفهام . وهذه اللغة المنسكبة الواضحة سرعان ما احتذيت واستعملت فى الأدب من قبل المثقفين جميعاً فى العالم الإسلامى دون تمييز بين أصل وجنس ، ولا بين لغة أصلية ولهجة وطنية خاصة[٣] .

وما يقوله يوهان فك حقيقة جديرة بالنظر ، فالأسلوب المولد ، أو الأسلوب العربى المتطور لم يكن وقفاً على الشعراء المولدين دون غيرهم ، بل كان لغة الشعر نفسها بصفة عامة ، إذا استثنينا تيار الشعر المحافظ الذى لم تتطور لغته ، ذلك التيار الذى لم يكن له كبير تأثير على الصورة العامة للشعر فى القرن الثانى . وقد سئل السيد الحميرى : مالك لا تستعمل فى شعرك من الغريب ما تسأل عنه كما يفعل الشعراء ؟ فقال : لأن أقول شعراً قريباً من القلوب يلذه من سمعه خير من أن أقول شيئاً متعقداً تضل فيه الأوهام[٤] .

---

( ١ ) Arabic Literature : ٤٢

( ٢ ) نقد الشعر : ١٧٠ ، ١٧١ .

( ٣ ) انظر : العربية : ٥٨ .

( ٤ ) الأغانى ٧ : ٢٤٨ .

والسيد الحميرى بهذه الجملة البسيطة إنما يضع يده على مشكلة فنية دقيقة تتعلق بجمال الشعر وقيمته ، فأيهما أجمل فى رأى الناس : أن يفهموا الشعر فهماً مباشراً لبساطته وسهولة تعبيره أم أن يفهموه بعد أن يتكلفوا له الجهد والفهم الشىء الكثير لتعقيده وإغرابه ؟ والمذهبان فيما يبدو كان لهما أنصار فى القديم كما يوجد لهما أنصار فى عصرنا الحاضر . ومحك التفرقة — فى رأيى — هو الاقتراب من الشعبية والبعد عنها ، فأنصار الشعر البسيط الذى تصل معانيه مباشرة إلى نفوس الناس فتنفعل بها هم الذين يؤيدون اقتراب الشعر من عامة الناس وتصويره لعواطفهم وأفكارهم . أما أنصار الشعر المعقد الغريب الذى تلتوى معه الأفهام فهم الذين يرون فى الشعر فنًّا سامياً لا يجوز أن يقترب من الأوساط الشعبية، بل يظل محلقا بأفكاره الغامضة وأسلوبه المعقد الغريب فى سموات عالية .

وقد وضح هذا الفرق جيداً فى الخلاف بين أنصار لغة الشعر القديمة — وهم علماء اللغة ورواة الشعر القديم الذين يحرصون على بضاعتهم — وبين أنصار لغة الشعر الجديدة وهم الشعراء أنفسهم الذين كانوا صدى طبيعيًّا لتطور مجتمعهم وتطور الحياة من حولهم فى مظاهرها المختلفة المادية والمعنوية على السواء . لقد كان معظم الشعراء المجددين فى هذا القرن يحرصون على أن تكون لغة شعرهم هى لغة الحياة اليومية نفسها ، أو على الأقل أن تكون قريبة منها ، ولهذا وجد من بين هؤلاء الشعراء كثيرون كان نظم الشعر عليهم أهون من شرب الماء كما يقولون . والسبب فى ذلك أنهم لم يكونوا مضطرين إلى اصطناع لغه شعرية عالية تغاير اللغة الشائعة فى مجتمعهم فيصطدم إلهامهم عند ذاك بعقبة كأداء تجعل نظمهم بطيئاً . ولم يكونوا مضطرين أيضاً إلى التأنق فى ألفاظهم والتروى فيها مثلما كان يفعل بعض الشعراء من المتكلفين فى عصرهم ومثلما كان يفعل زهير والحطيئة وغيرهما فى الجاهلية ممن أطلق عليهم اسم عبيد الشعر ، لم يكونوا مضطرين إلى شىء من هذا كله ، لذلك كانت تنثال عليهم الأشعار فى سهولة وبساطة تعبر عن أفكارهم مباشرة بلا تعقيد ، وتؤدى هذه المعانى المباشرة ألفاظ سهلة موحية قريبة من لغة الحياة اليومية أو هى بالفعل منها . وسرعان ما تذيع هذه الأشعار ويقبل عليها الناس فى سهولة ويسر وتصبح جزءاً من ثقافتهم ومرآة تنعكس عليها أفكارهم وعواطفهم .

ومن هؤلاء الشعراء أبو الشيص الذى يقول عنه الأصفهانى : ( كان الشعر عليه أهون من شرب الماء على العطشان[١] ) ، كما نجد هذه السهولة المفرطة عند أبى دلامة فى مثل قوله :

أبلغى سَيِّدتى باللهِ يا أمَّ عُبَيْدَة [٢]

وعند ربيعة الرقى الذى يشبه أبو الفرج أسلوبه بأسلوب أبى العتاهية المفرط فى السهولة[٣] . وكذلك كان شعر إبراهيم الموصلى ليناً رقيق الألفاظ بسيط التعبير ، كما فى قوله مثلا :

لِذاتِ الخالِ أرَّقَنِى خَيالٌ باتَ يَلْثُمُنى
بكى وجَرى لهُ دَمْعٌ لما بِالقَلْبِ مِنْ حُزْنِ
فلا أنساهُ أو أنسَى إذا أُدْرِجْتُ فى كَفَنِى [٤]

وتتضح شعبية الأسلوب الشعرى عند بعض الشعراء واختيارهم ألفاظهم من لغة الحياة اليومية فى مثل شعر أبى الشمقمق الذى يعتبر شاعر الفقر فى القرن الثانى ، كما فى قوله :

ولقد قلتُ حينَ أَحْجَرَنى البَرْدُ م كما تحجر الكِلاَب ثُعـالَهْ
فى مَبيتٍ من الغَضارة قَفْـرٍ ليسَ فيه إلا النَّوى والنُّخالَهْ
عَطَّلَتْهُ الجُرذانُ مِنْ قِلَّة الخَيْرِ م وطار الذُّبابُ نَحْو زُبالهْ
هاربات منه إلى كُلِّ خصبٍ حينَ لم يَرْتَجِينَ مِنْهُ بلالهْ
وأَقام السنَّوْرُ فيهِ بِشَرٍّ يسأَلُ اللهَ ذا العُلا والجلالَهْ[٥]

ولم يكن الأسلوب المولد يمتاز بالبساطة فى التراكيب ورقة الألفاظ وسهولتها وبعدها عن الغريب واقترابها من لغة الحياة العادية فحسب ، ولكنه أيضاً كان

---

( ١ ) الأغانى ١٥ : ١٠٤ .
( ٢ ) ديوان أبى دلامة : ١٤٨ .
( ٣ ) الأغانى ١٥ : ٣٧
( ٤ ) الأغانى ١٥ : ٨١ .
( ٥ ) شعراء عباسيون : ١٤٩ .

ذا سمات جديدة من ناحية خروجه على بعض قواعد اللغة ليستكمل فى الغالب صورته الشعبية وغايته فى السهولة والرقة والوضوح . فقد لاحظ يوهان فلك أن فى شعر محمد بن يسير مثلا بعض السمات المولدة الطابع مثل حذف الهمزة المحققة لا فى الصيغ الدارجة فحسب ، بل كذلك فى مثل قراة بدلا من قراءة[١] ، كما أنه أدخل نوعاً من الاختصار الذى اشتهر فى اللهجات المتأخرة بجمعه لفظ شاهين بمعنى صقر على شواهن[٢] . كما أنه يلاحظ أن بشاراً كان يستعمل أحياناً عبارات شعبية مثل استعماله لفظ قارورة أى زجاجة بمعنى المرآة ، وكان لا يرى بأساً فى أن يدخل فى شعره رطانة نبطية ليقلد أسلوب نبطى فى النطق كما فى قوله ( لا دَهْلْ من جَمَلا ) أى لا خوف من الجمل[٣] .

ويبدو أن أصحاب الأسلوب المولد كانوا يريدون التوسع فى استخدام الألفاظ العربية القديمة وفق هواهم ، وابتكار اشتقاقات لهذه الألفاظ بعيدة عن المشتقات المألوفة ، ومن ذلك قول بشار :

على الغَزَلَى سَلامُ اللهِ مِنِّى ... وإنْ صَنَعَ الخَلِيفَةُ ما يَشاءُ

فليس فى المصادر على وزن فعلى هذا الجمع ( الغَزَلى ) ولهذا خطأ سيبويه بشاراً فيه[٤] ، كما خطأه فى مشتقات مماثلة . وليس فى اللغة أيضاً كلمة ( الزراء ) بالمعنى الذى أراده بشار فى قوله :

ليس مِنا مَنْ لا يُعاب فأَغْضَى ... رُبَّ زارٍ بادٍ عليهِ الـزَّراءُ[٥]

ونجد المولدين أيضاً يتوسعون فى حذف الهمزة بعد المد أى تسهيلها فيقولون ( ورا ) بدلا من وراء ، كما فى قول الوليد بن يزيد :

إِنّىَ سمعت بِلَيل ... وَرا المُصَلَّى بِرَنَّــهْ

وكما نجد فى شعر أبى العتاهية ( الأحيا ) بدلا من ( الأحياء ) حيث يقول :

---

(١) انظر : الأغانى : ١٢ : ١٣٣ .
(٢) العربية : ٩٥ .
(٣) العربية : ٥٨ .
(٤) انظر : ديوان بشار ١ : ١٠٥ .
(٥) المصدر نفسه ١ : ١١٥ .

خرجنا مِنَ الدُّنْيا ونحنُ مِنَ اهْلِها فلا نَحْنُ فى الأَمواتِ فيها ولا الأَحْيا[١]

و ( الما ) بدلا من ( الماء ) فى قوله : ( فإنما الناسُ ترابٌ وما )

و ( الفنا ) بدلا من ( الفناء ) فى قول بشار :

( قلَّ من يَسْلَمُ مِنْ عيِّ الفَنا )[٢]

بل نجدهم أيضاً يتوسعون فى حذف الهمزة عموماً مثل ( راس ) بدلا من ( رأس ) و ( باس ) بدلا من ( بأس ) كما فى قول أبى نواس :

بِكَ أَستجِيرُ مِنَ الرَّدى وأعـوذُ مِنْ سَطواتِ باسِكْ
وحَياةِ راسِكَ لا أعو ذُ لِمِثْلِها وحياةِ راسِكْ

و (قَراهُ ) بدلا من (قَرَأَهُ )فى قول أبى نواس أيضاً :

كُلَّمـا خَطَّ أبا جاد قَـراهُ فَمَحـاهُ

و (جِيتُ ) بدلا من (جِئْتُ ) كما فى قول بشار :

أَحِبِّ ليسَ لِى صَبْرٌ وإن رَخَّصْتَ لِى جِيتُ[٣]

وكان الشعراء المولدون أيضاً يستخدمون ألفاظاً شعبية جديدة فى مثل قول بشار :

وغَداةَ الخَميس قدَ مَوَّتَتْنِى ثم راحتْ فى الحُلَّة الخَضْراءِ

ولفظ ( موتتنى ) من الألفاظ الجديدة فى شعر أهل العصر من المولدين ، والأصل أماتت وهو من قياس التضعيف على همزة التعدية[٤] . ولفظ ( ست ) أيضاً من الألفاظ المولدة الجديدة التى دخلت لغة الشعر فى هذا العصر ، يقول بشار :

بِتُّ بِهِ أُسْقَى رَهاوِيَةً لَعْبَبَ سِتٌّ خُلِقَتْ لِلعـابِ[٥]

ومن الألفاظ الجديدة التى نجدها عند بشار أيضاً كلمة ( المسباح ) فى قوله :

وأَصابَهُ سِحْرُ البَخيلَةِ بَعْدَ مـا أَلِفَ الصَّلاة وعاذَ بالمِسبَاحِ

---

( ١ ) ديوان أبى العتاهية : ١٠ .
( ٢ ) ديوان بشار ١ : ١٣٣ .
( ٣ ) ديوان بشار ٢ : ٢٠ .
( ٤ ) المصدر نفسه ١ : ١١٥ .
( ٥ ) المصدر نفسه ١ : ٢٧٦ .

والسبحة مولدة اسماً ومسمى فى القرن الأول وأصل السبحة فى العربية صلاة النافلة[١] .

كما نجد عند أبى نواس استعمال ( باس يبوس ) بمعنى قبل — وهو لفظ مولد — فى قوله :

ولو عَلِمْنا أنَّهُ هكـذا كنا إذا بُسْنا مَسَحناها

والشعراء المولدون كانوا فى سبيل تصوير كلام العامة لا يبالون بحركات الإعراب أو همزات القطع والوصل وما أشبه ، فأبو نواس يقول فى إحدى قصائده :

قال حَفْصٌ إجـلدوه إنه عندى بَليدُ
عِنْدهـا قال حَبيِى يا مُعَلِّمْ لا أعـودُ

فقطع الهمزة فى قوله ( اجلدوه ) وسكن آخر ( يا معلم ) .

ولم تقتصر لغة الشعر المولدة على استخدام ألفاظ دارجة شعبية ولكنها كثيراً ما تضمنت عبارات مستقاة من أفواه العامة فى ذلك العصر ، ومن ذلك مخاطبة الحبيبة بعبارة ( يا نور عينى ) التى تردد كثيراً فى شعر أبى نواس وبشار ، يقول أبو نواس :

عِنـانُ يا نُورَ عَيْنِى قد حَلَّ جسْمِى الخُطوبا

ويقول بشار :

نُورَ عَيْنِى أَصَبْتِ عَينِى بِسَكْبِ يَوْمَ فارقتِنِى على غَيْرِ ذَنْبِ

وكانوا يصفون الشخص العزيز فى لغتهم العامية بأنه ( على العينين والرأس ) كما فى قول بشار :

لقدْ كُنْتُ على العَيْنَيْن م والرأْسِ فَنُحِّيـتُ

وحين يطلب بشار من محبوبته أن تجد فى حبها إياه يقول لها ( لا تلعبى بحياتى ) وحين يستغرب هجرها يقول ( كأنى قد قتلت لها قتيلا ) .

وتضمنت لغة الشعر أيضاً فى ذلك العصر أمثالا شعبية بعضها يرجع إلى

---

( ١ ) ديوان بشار ٢ : ١٢٧ .

أصل فارسي ، كما لم تجد هذه اللغة بأسا فى أن تتضمن ألفاظاً فارسية بكثرة — كما سبق أن رأينا فى فصل سابق — وهذه الناحية نتيجة طبيعية لأثر التوليد أو اختلاط اللغة العربية القديمة بلغات الأمم المفتوحة وأهمها الفارسية .

ومن الأمثلة والعادات الشعبية التى نجدها فى شعر بشار ما يقوله العامة عن اختلاج العين وارتباطه بالخير أو الشر ، فهو يذكر هذه الفكرة الشائعة فى قوله :

إنّ أبَشِّرُ نَفْسى كُلَّما اختلجَتْ عَيْنى أقولُ بِنَيْلٍ مِنْكَ تَخْتَلِجُ[1]

وهذه العادة يذكرها أبو نواس أيضاً فى أكثر من موضع فى شعره .

وكثيراً ما يتحدث العامة عن أم العروس وكيف أن فرحها بزواج ابنتها لا يعادله شيء وقد ذكر بشار هذه الفكرة قائلاً :

وما كانَ إلا كأمِّ العَروسِ إذا نُكِحَتْ بِنتُها تَفْـرَحُ[2]

والتعبير عن الأخوة والصداقة بأكل الخبز والملح يذكره بشار أيضاً مع بعض التحوير فى قوله :

صبرتُ عليهِ حتىّ بان فَسْلاً كأنَّ إخاءَهُ خُبْزٌ ومِلْـحُ[3]

وأبو نواس يستخدم مثلاً فارسيًّا، واضح أنه من أمثال العامة فى قوله :

كَقَوْل كِسرى فيما تَمثَّلَهُ مِنْ فُرَصِ اللصِّ ضَجَّةُ السُّوق

ويستخدم مثلاً آخر من هذا النوع فيقول :

لا تُعْطِيَنَّ الصبىَّ واحِدَةً يطلبْ أخرى بَأَعْنَفِ الطَّلَبِ

ومن الأمثال الشعبية التى أدخلها أبو نواس فى لغة شعره قوله :

ومن غابَ عن العَيْنِ فقد غابَ عَنِ القَلْبِ

وقد تنبه الدميرى من قبل إلى وجود أمثال مولدة ليست من كلام العرب فى أشعار المحدثين ، وذكر لها مثلين الأول لبشار حيث يقول :

---

(١) ديوان بشار ١ : ٧٦ .
(٢) المصدر نفسه ١ : ١١١ .
(٣) المصدر نفسه ١ : ١٤٧ .

أَبا مِخْلَفٍ ما زلتَ نبّاحَ غَمْرَةٍ صَغيراً فلما شِبْتَ خَيَّمْتَ بالشّاطى
كِسَنَّوْرِ عبد الله بِيعَ بِدِرْهَمٍ صَغيراً فلما شَبَّ بِيع بقِيراطِ[١]

أما المثال الثانى فهو من شعر أبى نواس إذ يقول :

إنّى أظنُّكَ تَحكى بما فعلتَ القِرِلّى

ويشرح الدميرى معنى ( القرلّى ) فيقول إنه طائر صغير الجرم حديد البصر سريع الاختطاف وهو فارسى معرب[٢] والحقيقة إن لغة الشعر المولدة بجميع عناصرها وسماتها تظهر وتتضح عند بشار وأبى نواس فى بابى التغزل والهجاء بالذات لأنهما أكثر أبواب الشعر اقتراباً من نفوس الجماهير وأحظاهما عند الناس من الناحية الموضوعية ، فكان من الطبيعى أن يصاغ موضوعهما فى شكل يلائمه من ناحية الشعبية والبساطة التى تجعل عامة الناس تقبل على مثل هذه الأشعار ، أما أبوالعتاهية فتتضح لغة شعره المولدة فى ديوانه كله فى جميع الموضوعات التى خاض فيها وما أقلها إلى جانب موضع الزهد ، ولما كان الزهد — الذى يتضمن الموعظة الحسنة والتذكير بالأمم السالفة وبالموت وبتفاهة الحياة الدنيا وما إلى ذلك — من أقرب الموضوعات وأحبها إلى نفوس الجماهير ؛ لهذا كان من العبث أن يصاغ هذا الفن فى اللغة الشعرية القديمة ذات الألفاظ الغريبة الجزلة والعبارات الرنانة الخطابية وطرق التعبير التى أصبحت غريبة على الناس . وكان من الضرورى اختيار عناصر لغة الشعر الزهدى من لغة الحياة اليومية ليفهمها الناس فهماً مباشراً ؛ ويتأثروا بمعانيها فتحدث الاستجابة المطلوبة . وكان أبو العتاهية نفسه مدركاً تماماً لهذه الفكرة فهو يقول : ( الشعر ينبغى أن يكون مثل أشعار الفحول المتقدمين أو مثل شعر بشار وابن هرمة فإن لم يكن كذلك فالصواب لقائله أن تكون ألفاظه مما لا تخفى على جمهور الناس مثل شعرى ولا سيما الأشعار التى فى الزهد ، فإن الزهد ليس من مذاهب الملوك ولا من مذاهب رواة الشعر وطلاب الغريب[٣] ) .

---

( ١ ) حياة الحيوان ٢ : ٤٠ .
( ٢ ) المصدر نفسه ٢ : ٢٧٢ .
( ٣ ) الأغانى ٤ : ٧٠ .

وأبو العتاهية يضع أيدينا فى هذه العبارة على تطور لغة الشعر بصورة عامة ، فالشعر عنده ثلاثة أنواع : شعر فحل قاله المتقدمون ، شعر وسط كان يتردد بين الفحولة والشعبية كشعر بشار وابن هرمة وأضرابهما ، شعر شعبي يبتعد عن الفحولة تماماً كشعره هو نفسه . وخاصة لأنه اختار الزهد موضوعاً لهذا الشعر : وهو ليس محل إعجاب الملوك من ناحية موضوعه وما فيه من تذكير بالموت وتفاهة الحياة الدنيا ، وقيمة العمل الصالح إلى غير ذلك ، كما أنه ليس محل إعجاب الرواة الذين لا يبغون له الذيوع والانتشار بين الناس لسهولته وفهم الناس له لمشاكلته للغتهم وحياتهم ، وهذا يفسد عليهم صناعتهم كرواة للشعر الفحل القديم يتكسبون بهذه الرواية . وأخيراً فهذا الشعر الشعبي ليس محل إعجاب علماء اللغة لأن كل ما يطلبونه من الشعر ليس جمال مبناه ولا معناه ولكن ما به من الغريب الشاذ الذى لم تلتقطه أسماعهم من أفواه الأعراب الضاربين فى البوادى .

والحقيقة إن استخدام بشار للأسلوب المولد كان محدوداً بالنسبة لما نجده عند أبي نواس وأبي العتاهية . وكان اقترابه من حدود الشعبية أقل بكثير من إيغالهما فى ميدانها . وقد سبق أن تنبه ابن شرف القيروانى إلى شعبية شعر أبي نواس وخروجه عن الأسلوب العربي القديم فى الموضوعات المحببة إلى نفسه وإلى نفوس الناس ، كالتغزل والمجون وما أشبه من الموضوعات التى يبعد فيها عن التكلف والتصنع كما فى شعر المديح والطرد والرثاء ، فقال : (. . . وأما أبو نواس فأول الناس فى خرم القياس ، وذلك أنه ترك السيرة الأولى ونكب عن الطريقة المثلى وجعل الجد هزلا والصعب سهلا ، فهلهل المسرد وبلبل المنضد وخلخل المنجد وترك الدعائم وبنى على الطامى والعائم ، وصادف الأفهام قد نكلت وأسباب العربية قد تخلخلت وانحلت والفصاحات الصحيحة قد سئمت وملت ، فمال الناس إلى ما عرفوه وعلقت نفوسهم مما ألفوه ، فتهادوا شعره وأغلوا سعره وشغفوا بأسخفه وكلفوا بأضعفه . وكان ساعده أقوى وسراجه أضوى ، لكنه عرض الأنفق وأهدى الأوفق وخالف فشهر وعرف وأغرب فذكر واستظرف ، والعوام تختار هذه الأعلاق وأسواقهم أوسع الأسواق ، فشعر أبي نواس نافق عند هذه الأجناس ، كاسد عند أنقد الناس)[1].

---

(١) رسائل البلغاء : ٣١٩ .

ولكن كساد ورواج هذا الشعر الذى يقترب من الشعبية أمر مختلف عليه ، والمحك فيه عدم ابتذاله وسقوط معناه ، فالشعبية لا تعنى أبداً تفاهة الشعر وسقوطه إلا عند علماء اللغة ورواة الشعر القديم الفحل ، وابن شرف يتابعهم فيما يبدو لأنه يرى بعد ذلك أن أبا نواس تدارك ( بفصيح طروده ) ضعف شعره .

وقد تعرض أبو العتاهية لمثل هذا التحامل من جانب العلماء فقد اتهموا شعره بالضعف وكانوا يسمونه المخنث المفكاك لسهولة شعره[١] . وكان هو نفسه يعترف بهذه السهولة لأنها مذهبه فى الشعر كما رأينا ، وقد سئل كيف تقول الشعر فقال : ما أردت قط إلا مثل لى فأقول ما أريد وأترك ما لا أريد[٢] .

ومن العجيب أن ابن الأعرابى الذى عرف بتعصبه للشعر القديم وتهجمه على شعر المحدثين ، قد فتن ببساطة وسهولة شعر أبى العتاهية فرد على الذين ضعفوه بقوله : ما أحسب مذهبه إلا ضرباً من السحر[٣] .

ويروى صاحب الموشح أنه قيل لأعرابى مرة : أيعجبك هذا البيت :

عُتَيْبُ السّاعةْ السّاعَةْ  أموتُ الساعةْ الساعةْ

قال : لا والله ولكنه يغمنى[٤] .

ولعل هذا المذهب الذى حكم به الأعرابى على تغزل أبى العتاهية هو نفسه الذى جعل ابن قتيبة يضعف تغزل أبى العتاهية ويقول عنه إنه مشاكل لطبائع النساء[٥] .

وكان العلماء والشعراء يأخذون على أبى العتاهية استخدامه فى لغة شعره ألفاظاً لا يرونها ( شعرية ) مثل ( تقفز ) فى قوله : ( رويدك يا إنسان لا أنت تقفز ) .

وقد علق مسلم بن الوليد على ذلك بقوله : ( أخرجت تقفز من فم شاعر محسن قط[٦] ؟ ) مع أن كلمة ( تقفز ) هنا فى موضعها التعبيرى تماماً وما سواها لا يصلح فى مكانها ، ولا شك أن الفكرة القديمة عن وجود ألفاظ شعرية وأخرى غير شعرية

---

( ١ ) الأغانى ٤ : ٤٧ .

( ٢ ) المصدر نفسه ٤ : ١٣ .

( ٣ ) الأغانى ٤ : ١٤

( ٤ ) الموشح : ٢٥٥ .

( ٥ ) الشعر والشعراء : ٧٦٥ .

( ٦ ) الموشح : ٢٦٠ .

لم تجد صدى كبيراً عند شعراء القرن الثانى الذين اقتربوا بلغتهم من لغة التخاطب العادية ، وكان مذهبهم فى اختيار الألفاظ ملاءمتها للناحية التعبيرية لا من حيث هى كلمات مفردة ولكن من حيث مساقها التعبيرى وارتباط بعضها ببعض ، لأن جمال الشكل فى الشعر لا يمكن أن يرتكز على الألفاظ المفردة ولكن على تشابكها وقوة تعبيرها وتصويرها للمادة الموضوعة .

والحقيقة إن شعبية أبى العتاهية اللفظية والموضوعية على السواء قد أدت بلغة الشعر فى القرن الثانى إلى مرحلة جديدة وتطور ظاهر ، ذلك أنها اقتربت بلغة الشعر من النثر اقتراباً واضحاً ، ولهذا نوافق على ما قاله أحد الباحثين من أن شعر أبى العتاهية يعتبر مرحلة بين الشعر فى أسلوبه الفنى المألوف ، وبين النثر المنطلق من القيود الفنية القادر على التعبير عن الأفكار بكل حرية[1] .

ولعل خروج أبى العتاهية على قاعدة القافية فيما يسمى بالتضمين كان محاولة منه للاقتراب بالشعر إلى أقصى حد من النثرية ، و إلا فماذا كان هدفه فى هذه المحاولة :

يا ذا الذى فى الحُبِّ يلحى أَمــا　　　واللهِ لو كَلِفْتَ مِنْــهُ كما
كَلِفْتُ مِنْ حُبِّ رَخيمٍ لَمــا　　　لُمْتَ على الحُبِّ فذَرْنِى وما... إلخ

وتتضح لنا هذه النثرية فى قصائد كثيرة له يكاد ينسى الإنسان حين يقرؤها أنها شعر له وزن وله قافية والذى يهيئ له هذا الإحساس استخدام أبى العتاهية لعبارات نداء مثل ( أخىّ ) و ( أيا إخوتى ) و ( يا أخى ) :

فلا تَعْشَقِ الدُّنْيا أَخىَّ فإنما　　　يرى عاشِقُ الدُّنيا بِجَهد بلاءِ
(أيا إخوتى آجالنا تَتَقَــرَّبُ)

ليس هذا فحسب بل نجد أبا العتاهية يكرر أحياناً عبارات النداء مما يشعر بالنثرية أيضاً كما فى قوله :

يا مَوْتُ يا مَوْتُ كم أَخى ثِقَةٍ　　　كَلَّفْتنى غَمْضَ عَيْنِه بيدى
يا موتُ يا موتُ . . . . . . . . . . . . . . . . . .[2]

( ١ ) الشعر فى بغداد : ٢٩ .
( ٢ ) ديوان أبى العتاهية : ٧١ .

وهو يأخذ فى تكرار هذه العبارة فى أربعة أبيات متتالية ، وتتضح لنا نثرية شعره أيضاً بسبب تكرار بعض العبارات التى كثيراً ما تكون عبارات نثرية عادية كما فى قوله :

مات َ والله ِ سعيدُ بنُ وهْبِ  رَحِمَ اللهُ سَعِيدَ بنَ وَهْبِ
يا أبا عثْمَان أبكيْتَ عَيْنِي  يا أبا عُثمانَ أو جعْتَ قَلْبِي (١)

ويبدو أن أبا العتاهية لم يكن وحده فى محاولة الاقتراب بلغة الشعر من النثرية حتى فى أكثر فنون الشعر صرامة كالرثاء والمديح ؛ فطيفور يروى لنا أبياتاً للبطين الحمصى فى مدح عبد الله بن طاهر تتضح فيها هذه النزعة نحو النثرية إذ يقول :

مَرْحباً مَرْحَباً وأهْلاً وَسَهْلاً  يا ابنَ ذى الجُودِ طاهِرَ بَن الحُسينِ
مرحباً مرحباً وأهلاً وسهلاً  يا ابن ذى العِزّتَيْنِ فى الدَّعْوتَيْنِ
مرحباً مرحباً بِمَنْ كَفُّهُ البَحْرُ م إذا فاضَ مُزْبِدَ الرَّجَوين (٢)

وعلى العموم فقد كان نزوع الشعر إلى الشعبية مرتبطاً بنزوعه نحو النثرية أيضاً كما هو ظاهر فى الأمثلة التى قدمناها .

وكان من الطبيعى أن تتأثر لغة الشعر فى القرن الثانى بأنواع الثقافة التى كانت تشيع فيه . ومن أبرزها الفلسفة وعلم الكلام ، ولهذا دخلت فى لغة الشعر تعبيرات كثيرة لم تكن موجودة من قبل فى لغة الشعر القديم من مثل قول أبى نواس :

تَكِلُّ عَنْ إدراكِ تَحْصيلِهِ  عُيونُ أَوْهامِ الضَّمايــــير

وقوله :

تأمَّلُ العَيْنُ مِنْهــا  محاسِناً ليس تَنْفَدْ
فبعضُهــا يَتَنــاهى  وبعضُهــا يَتَوَلَّــدْ

إلى آخر هذه التعبيرات التى سبق لنا أن أشرنا إليها عند الحديث عن الشعر المذهبى .

ومما تقدم يتضح لنا أن لغة الشعر فى القرن الثانى قد تطورت بالنسبة للغة الشعر

---

(١) الموشح : ٢٥٨ .
(٢) كتاب بغداد : ٨٩ .

القديم تطوراً بيناً ظهر أثره فى مادتها اللغوية وطرق تعبيرها بإدخال ألفاظ وأمثال أجنبية ، وألفاظ وأمثال تتردد بين عامة الناس ، وتعبيرات تناهت إليها من الثقافات التى كانت شائعة فى ذلك العصر ، كما ظهر أثره أيضًا فى هجر الألفاظ الجزلة القديمة والبعد عن الحوشى الغريب ما أمكن، واستخدام ألفاظ رقيقة سهلة . ليس هذا فحسب بل تطور الأمر إلى حد اختيار ألفاظ وتعبيرات من لغة التخاطب العادية فى الحياة اليومية ، فمالت لغة الشعر فى بعض الفترات وعند بعض الشعراء إلى الناحية الشعبية ، كما تطورت من ناحية أخرى بالنزوع إلى لغة النثر العادية إمعاناً فى السهولة والوضوح والبعد عن التراكيب اللغوية المعقدة وما فيها من تقديم وتأخير وحذف وزيادة وما إلى ذلك . وتحرر شعراء القرن الثانى فى استخدام كثير من الألفاظ والمشتقات وصيغ الجموع ، وفى حذف الهمزات بعد المد أو فى وسط الكلمات ، وفى إغفال همزة القطع أحياناً وذكر همزة الوصل أحياناً أخرى ، وفى إغفال حركات الإعراب على أواخر الكلمات واختصار صور بعض الألفاظ وما إلى ذلك مما قدمنا له أمثلة مختلفة .

وهكذا تطور عنصران مهمان من عناصر الشكل فى شعر القرن الثانى هما الأوزان ولغة الشعر ، وكان هذا التطور ضروريًّا ليتسق ويتلاءم مع التطور الموضوعى الذى عرضنا اتجاهاته فيما سبق . وسنرى فى الفصل التالى كيف أن بقية عناصر الشكل وهى الصنعة الشعرية اللفظية والمعنوية على السواء قد تطورت أيضًا بتطور العناصر الشكلية الأخرى .

## الفصل الثانى

# الصنعة الشعرية

حينما قال الجاحظ إن الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير لم يكن يتحدث عبثاً ، ولكنه كان يعنى ما يقوله تماماً بعقل المفكر وإحساس الفنان . فالشعر لا يمكن أن يسمى شعراً ما لم تدخله الصناعة الفنية الدقيقة لتبرز معانيه وتضعها فى صور رائقة معجبة يضفى عليها الخيال ألواناً جذابة فتعلق بالنفوس وتناط بالعقول ويحس الإنسان معها بمتعة الحس ولذة القراءة والتفكير معاً . إن المعانى المجردة قد تكون أساساً فى حقائق العلوم والمعارف الإنسانية ، ولكنها لا يمكن أن تكون أساس الشعر وغايته ، بل لا بد أن يصوغها الشاعر صياغة جديدة تظهر فيها براعته وقوة تخيله ودقة فنه وصدق إحساسه . وهذه الصياغة هى ما نعبر عنه بالصنعة الشعرية .

والصنعة الشعرية لا تعنى تكلف الشاعر وتصنعه ومحاولته جاهداً زخرفة مادة الشعر الخام بألوان وأشكال حيثما اتفق ، كلا فالتصوير والتخيل اللذان يضفيهما الشاعر على مادة الشعر ليسا شيئاً منفصلا عن تلك المادة نفسها ، فالصنعة يلهم بها الشاعر إلهاماً كما يلهم بمادة الشعر نفسها . وتلبس المادة بالألوان والأشكال المختلفة يتم فى نفس القائل فى وقت واحد . لهذا لا تظهر فى الصنعة الموهوبة آثار التعمل والتكلف ، ولكن هذه الآثار تظهر عند الفصل بين مادة الشعر وصورته أو عند التعمل والتكلف فى تركيب الشكل على المادة قسراً .

وما دام الشعر لا يسمى شعراً بدون هذه الصناعة الفنية ، فلابد أنها وجدت إذن فى الشعر الجاهلى الذى كان صدى طبيعياً لعصره فى مادته وصورته على السواء ، ولا عبرة فى هذا بما يقوله القاضى الجرجانى من أن العرب ( إنما تفاضل بين الشعراء فى الجودة والحسن بشرف المعنى وصحته وجزالة اللفظ واستقامته ، وتسلم السبق فيه لمن وصف فأصاب وشبه فقارب وبده فأغزر ، ولمن كثرت سوائر أمثاله وشوارد أبياته ، ولم تكن تعبأ بالتجنيس والمطابقة ولا تحفل بالإبداع والاستعارة إذا حصل

لها عمود الشعر ونظام القريض[١] ) . والقاضي الجرجاني في هذه العبارة لا يقول إن شعر الجاهليين كان يخلو من الصنعة ، ولكنه يقول إنهم لم يكونوا يتعمدونها تعمداً مثل المحدثين الذين أتوا من بعدهم ، وإنما كانت تأتى فى شعرهم عفواً . ومسألة العفوية والتعمد هذه مسألة اعتبارية محضة تتدخل فيها عناصر ثقافة الشاعر نفسه ودرجة تخيله ، كما تتدخل فيها عناصر الإلهام ووسائله .

والرافعي يحاول أن يفرق بين الصنعة الشعرية عند الجاهليين ومن تابعهم من شعراء القرن الأول ، والصنعة عند المولدين فيقول إن المولدين لم يلتزموا سنن العرب فى الوصف بل قلبوه إلى التشبيه وبينهما فرق عند العرب ، وهو أن الوصف إخبار عن حقيقة الشيء ، والتشبيه مجاز وتمثيل لأنه مبنى على أن يوقع بين الشيئين اشتراكهما فى الصفات أكثر من انفرادهما فيها ، إذ لابد أن يكون بين المشبه والمشبه به اشتراك فى معان تعمهما ويوصفان بها ، وافتراق فى أشياء ينفرد كل منهما بصفتها فهو يدخل فى الوصف وليس فى الحقيقة ومن أجل ذلك بالغ المولدون فى أوصافهم وجاءوا بالتشبيه المفرط والبعيد ، وكأن هذا شيء اقتضته حضارتهم المبنية على الترف وتمويه الأشياء بالزخرفة[٢] .

وما يقوله الرافعي فى الحقيقة هو ما يلتزمه العرب فى عمود الشعر . والتجديد الذى حدث فى القرن الثانى فى الصنعة الشعرية يمكن اعتباره خروجاً على ذلك العمود ذلك أن إدراك الشعراء للعلاقات بين الأشياء قد تطور تطوراً كبيراً بالنسبة لما كان عليه فى العصر الجاهلي . فتشبيه بشار مثلا لحديث المرأة اللطيف ذى الأفانين بقطع الرياض المتنوعة الأزهار لا يرتكز على تغير البيئة فقط ولكنه يرتكز أولا على تغير إدراك العلاقة بين الأشياء ، فالشاعر الجاهلي لم يكن يستطيع الوصول إلى إيجاد مثل العلاقة بين حديث المرأة وقطع الرياض ، إذ كان إدراكه فى هذه الناحية محصوراً فى العلاقات المتشابهة المتجاورة أو القريبة من الحقيقة فإن بعد هوناً ما عن هذا النطاق فهو لا يتعدى بيئته كما تتمثل فى قوله النابغة ( فإنَّ مطيَّة الجهل الشبابُ ) ، أو يتعدى الأساطير الشائعة كما تتمثل فى قول امرئ القيس ( ومسنونةٌ زُرْقٌ كأنياب أغْوال ) .

---

( ١ ) الوساطة : ٣٣ .
( ٢ ) تاريخ آداب العرب ٣ : ١٢٤ .

وهناك ناحية أخرى فى الخلاف بين الصنعة الشعرية عند الجاهليين وعند المحدثين من شعراء القرن الثانى وهى أن المحدثين قد أتيح لهم من الثقافة وقوة التمثيل ما جلعهم قادرين على التوسع حتى فى الصور القديمة الجاهلية ، وإضافة جزئيات كثيرة إليها ومحاولة تشخيص الصورة وتجسيمها .

ويمكننا أن نقسم الصنعة الشعرية فى القرن الثانى إلى نوعين ظاهرين : الصنعة اللفظية ونقصد بها تلك الزخرفة التى أحدثها الشعراء من جناس وطباق ومقابلة وما إليها ، وصنعة معنوية ونعنى بها الصورة الشعرية التى ترتكز على عناصر التشبيه والتمثيل والاستعارة وغيرها من ضروب التصوير والتخييل . والحقيقة إن الناحيتين تكملان بعضهما البعض ، بل إن عناصر الشكل كلها مرتبطة متشابكة تتعاون جميعاً فى تصوير مادة الشعر وإعطائها لونها الحقيقى الجذاب .

ويروى بروكلمان أن هذه الصنعة اللفظية فى شعر القرن الثانى كانت أثراً من آثار اختلاط الفرس بالعرب فهو يقول : ( لئن لم يستطع العجم فى هذا العصر أن يقدموا نماذج خاصة بهم فى شعر الغناء ، فقد تغلغلت أناقة التعبير ورقة الذوق التى اختصوا بها فى أساليب الشعر البدوى باطراد[١] ) ويذهب هوار إلى مثل هذا الرأى أيضاً[٢] . ولكن نكلسون يعارضهما ويرى أن الصنعة اللفظية لم توجد عند الشعراء المولدين من الفرس فحسب ، ولكنها وجدت عند شعراء عرب أيضاً[٣] . والجاحظ يتعصب فيما يبدو للعرب إذ يقول إن البديع — أى الصنعة الشعرية بصفة عامة — مقصور عليهم ومن أجله فاقت لغتهم كل لغة وأربت على كل لسان[٤] .

ومما لا شك فيه أن الصنعة اللفظية وجدت فى الشعر العربى منذ العصر الجاهلى ، ولكنها كانت خفيفة إلى حد بعيد لا يكاد يدركها الشاعر أو يتعمدها لإحداث موسيقى فى أبياته ، بعكس الشعراء المحدثين الذين اهتموا بهذه الزخارف اهتماماً كبيراً وأولوها عنايتهم فى شعرهم . والخلاف بين الجاهليين والمحدثين فى ذلك إنما هو خلاف بين مجتمعين : مجتمع بدوى وآخر متحضر ، أو كما عبر عن ذلك ول ديورانت

---

( ١ ) تاريخ آداب اللغة العربية : الترجمة العربية ٢ : ٨ .

( ٢ ) Histoire Des Arabes ٩١ : ١

( ٣ ) A Literary History of the Arabs : ٢٩٠

( ٤ ) البيان والتبيين ٣ : ٢١٢ .

إذ قال إن الشعر الذى كان ينشد فى الصحراء للبدو أضحى فى ذلك العصر يوجه إلى قصور الخلفاء ورجال حاشيتهم المترفين المتأنقين ، فكان لابد إذن من العناية والاهتمام بهذه الناحية الشكلية[١] .

وهناك أسباب أخرى تعلل زيادة الاهتمام بهذه الناحية الشكلية فى شعر القرن الثانى وهى ناحية الصنعة اللفظية — أهمها ما يذكره عبد الله الطيب المجذوب خاصاً بالعلاقة بين هذه الصنعة اللفظية وبين الفنون بصفة عامة يقول : ( كان الإسلام ديناً يرفض الأنصاب والتصاوير وما يجرى مجراها من آثار المشركين ، وكانت طبيعة المجتمع الحضرى الجديد تدعو أشد دعاء إلى التصاوير والتماثيل فكان لابد لهذا المجتمع من أن يجد فنّاً آخر يعوض به فقدان الرسم والفنون المماثلة له . وقد بدأت بوادر هذا النوع من التعويض فى أواسط العهد الأموى عندما اهتم الخلفاء بالعمارة وجعل فن الزخرفة يجد سبيله إلى تزيين المساجد . وقد سرى هذا الفن إلى العصر العباسى ونما وازداد حتى وصل إلى الأوانى والنسيج وجعل يبرز فى الخطوط . . . وكما أن الزخرفة التى ارتبطت أولا بهندسة البناء ثم بالفسيفساء والزجاج الملون انتقلت إلى الخطوط ، فكذلك سرت موجة الزخرفة التى كانت تصطخب بها الأفئدة العباسية إلى صناعتى الإنشاد والنظم[٢] ) .

وهذا السبب مهم فى الواقع لتفسير ازدياد الاهتمام بالصنعة اللفظية فى الشعر العربى ، ولكن المسألة ليست مجرد تعويض عن تلك الفنون التشكيلية وغيرها مما حرم منه العرب ، ولكن المشاهد أن تقدم الفنون فى أية ناحية يؤثر على شكل الشعر بصورة عامة . ومما لا شك فيه أن الفنون قد تقدمت تقدماً كبيراً فى القرن الثانى كما سبق أن ذكرنا فى الباب الأول .

وقد لاحظ الأقدمون ذلك التطور الشكلى الذى أحدثه الشعراء المحدثون فكانوا دائماً ينسبون إليهم التفوق فى ( البديع ) ؛ والبديع كلمه عامة تشمل فى الغالب نواحى الصنعة الشعرية اللفظية والمعنوية على السواء . والجاحظ حين يتحدث عن الشعراء المحدثين يتردد فى حديثه كثيراً لفظ البديع فهو يقول : ( ومن الخطباء الشعراء كلثوم

---

( ١ ) انظر : قصة الحضارة ٣ : ٢٢٦ .

( ٢ ) المرشد إلى فهم أشعار العرب ٢ . ١٦٣ .

ابن عمرو العتابي . . . وعلى ألفاظه وحذوه ومثاله فى البديع يقول جميع من يتكلف مثل ذلك من شعراء المولدين كنحو منصور النمرى ومسلم بن الوليد وأشباههما ، وكان العتابي يحتذى حذو بشار فى البديع ، ولم يكن فى المولدين أصوب بديعاً من بشار وابن هرمة والعتابي[1] ) .

ويرى شوقى ضيف أنه قد وجد مذهبان فنيان فى القرن الثانى : مذهب التصنيع والمصنعين الذى يعتمد على الأناقة فى التعبير الفنى والزخرف ، ومذهب الصنعة والصانعين الذين كانوا يفهمون حرفتهم فى الحدود التى رسمها زهير ، فهم يعنون بألفاظهم وأساليبهم وصورهم البيانية فى الدائرة التى كان يتصورها زهير . وهم بذلك لا ينفصلون عن عمود الشعر العربى ومناهجه القديمة إلا من حيث صفاتهم العقلية الجديدة ، أو من حيث حريتهم وثورتهم الاجتماعية التى نجدها فى مجون أبى نواس مثلاً[2] .

وهو يرى فى الوقت نفسه أن كثرة الشعراء فى القرن الثانى كانت من ذوق ( الصانعين ) وقلما وجدنا شاعراً من ذوق ( المصنعين ) إنما كانت توجد الميول والرغبات لإحداث هذا المذهب الجديد . وكانت تتخذ هذه الميول والرغبات طريقها فى تلك المحسنات من الصور التى نجدها فى شعر بشار وأبى نواس وغيرهما . ولكن ذلك كله إنما كان مقدمات لهذا المذهب ( التصنيع ) الذى يحدثه مسلم إحداثاً ، فهو الذى يقترح له اسم البديع ، وهو الذى يتخذه مذهباً ويعنى بضرورة التصنيع والزخرف من جناس وطباق واستعارة ومشاكلة ، وأوضح مثال لذلك قصيدته فى يزيد بن مزيد . وينقل شوقى ضيف رواية لصاحب الأغانى يتحدث فيها مسلم مع أبى العتاهية عن طريقة كل منهما فى الشعر ، فيستظهر منها أن مسلم بن الوليد كان يحس إحساساً دقيقاً بأنه يتناول حرفته بطريقة أخرى ليست هى طريقة ( الصانعين ) أمثال أبى العتاهية ، إنما هى طريقة ( المصنعين ) الذين يفهمون الشعر على أنه نحت وصقل ومحسنات بديعة وألوان أنيقة[3] .

وما يقوله شوقى ضيف يتعارض فى بعض نواحيه مع قول الجاحظ الذى يرى

---

(١) البيان والتبيين ١ : ٣٠ .
(٢) الفن ومذاهبه فى الشعر العربى : ٧٤ .
(٣) الفن ومذاهبه فى الشعر العربى : ٨١ .

أن بشاراً هو رأس أصحاب البديع وأن العتابى والنمرى ومسلم بن الوليد وأضرابهم إنما هم أتباعه وتلامذته . والجاحظ يشير أيضاً إلى أن العتابى وابن هرمة يعتبران من طبقة بشار فى البديع .

فأى الرأيين على صواب إذن ؟ وهل نعتبر أن بشاراً وأبا نواس قد وضعا فى جماعة البديع أو ( التصنيع ) لمجرد اهتمامهما بفنون من الاستعارة والتشبيه كما يرى شوقى ضيف ؟ وأين يمكن وضع أبى العتاهية ؟ هل هو خارج عن جماعة البديع ؟

الحقيقة إن المصادر القديمة تكاد تجمع على أن بشاراً هو رأس جماعة البديع ، فصاحب « زهر الآداب » يؤيد كلام الجاحظ بقوله : ( وكان بشار أرق المحدثين ديباجة كلام ، وسمى أبا المحدثين لأنه فتق لهم أكمام المعانى ونهج لهم سبيل البديع فاتبعوه[١] ) والأصفهانى يروى عن الأصمعى رأياً يؤيد هذا الاتجاه أيضاً ، وكان قد سئل عن بشار ومروان أيهما أشعر فقال : بشار . فسئل عن السبب فى ذلك فقال : لأن مروان سلك طريقاً كثر من يسلكه فلم يلحق به من تقدمه وشركه فيه من كان فى عصره ، وبشار سلك طريقاً لم يسلك وأحسن فيه وتفرد به وهو أكثر تصرفاً وفنون شعر وأغزر وأوسع بديعاً ، ومروان لم يتجاوز مذاهب الأوائل[٢] .

هل أخطأ الأقدمون إذن فى فهم الدور الذى لعبه بشار فى فن الصنعة الشعرية أم أن شعر بشار لم يصل إلينا كله ففات بعض باحثينا تمثل هذه الناحية فى شعره تمثلا واضحاً ؟

الحقيقة إننا نجد فى شعر بشار الذى بين أيدينا نزعة قوية واضحة نحو الصنعة الشعرية بنوعيها اللفظى والمعنوى . وكلاهما ظاهر واضح فى شعره حتى لمن نظر فيه لأول وهلة . فالصنعة اللفظية كثيراً ما ترد فى ثنايا شعر بشار متضمنة لوناً من الجناس أو المطابقة فى مثل قوله :

فَخْمَةٌ فَعْمَةٌ بَرودُ الثَّنايا  صَعْلَةُ الجِيدِ غَادَةٌ غَيْداءُ[٣]

أو قوله :

إما تُسامِحُ أو تُجامِحُ ليسَ ثالِثَةٌ لِعادِ

---

( ١ ) زهر الآداب ٢ : ١١٩ .
( ٢ ) الأغانى ٣ : ١٤٧ .
( ٣ ) ديوان بشار ١ : ٧٦ .

وقوله :

يا طَيْرُ إنَّا في غَـدٍ طُيرٌ

وقوله :

إذا شِئْتُ راعَتْني مُقيماً وظاعِناً مُصارِعُ شُبَّانٍ لدىَّ وشيبُ

ولكن هذه الصنعة اللفظية إنما هي زركشة ثانوية الأهمية بالنسبة للصنعة المعنوية أو الصورة الشعرية عند بشار . فالواقع إن فن بشار الحقيقي الذى استحق من أجله أن يكون رأس المحدثين فى البديع يكمن فى صنعته الشعرية المعنوية أو فى الصورة الشعرية التى عليها المعول الأول فى ناحية الشكل فى الشعر . والحقيقة أيضًا إن الصورة الشعرية عند بشار قد بلغت حدًّا كبيراً من الروعة لاحتوائها على تفاصيل دقيقة واستقصاء صاحبها لعناصر التجسيم والتصوير . وهو لا يترك الصورة دون أن يلح عليها بريشة فنان أصيل يضع كل لون فى موضعه ولا ينسى أدق الأشياء وأهونها . ولعل بشاراً بهذا الاستقصاء فى التصوير قد فتح المجال لابن الرومى الذى يعتبر شاعر العروبة الأول فى ناحية التصوير الشعرى .

ومن الأمثلة التى نقدمها لبشار تلك الصورة التى أوضح بها امتناع يعقوب ابن داود وزير المهدى عن منحه جائزته ، وهذه المادة فى حد ذاتها تافهة من الناحية الموضوعية ، ولكن بشارًا خلع عليها حياة وحركة ومنحها قدراً من التجسيم بحيث يتخيل الإنسان الصورة بكل جزئياتها ويشعر بها شعوراً قوياً بعقله وتخيله على السواء ، قال :

يَعْقوبُ قد وَرَدَ العُفاةُ عَشِيَّةً مُتَعَـرِّضينَ لِسَيْبِكَ المُنْتابِ

فسقيتهمْ وحَسِبْتَنى كَمّونَةً نَبَتَتْ لِزارعِهـا بِغَيْرِ شَرابِ

مَهْ لا أبالَكَ إنَّنى رَيحانَـةٌ فاشمُمْ بأَنْفِكَ واسْقِها بِذنابِ

طال الثَّواءُ على تَنَظُّرِ حاجَةٍ شَمَطَتْ لديكَ فَمُرْ لها بِخضابِ

وهكذا استطاع بشار بمادة الشعر التافهة أن يخرج صورة فنية رائعة إذ صور نفسه — فى رأى يعقوب — بكمونة والكمون نبت لا يسقى بل يوعد بالسقى — كما يقول

---

(١) ديوان بشار ١ : ١٦٢ ، ١٦٣ .

الثعالبي — فيقال له : غداً نسقيك وبعد غد يكفيك ، فهو ينمو على المواعيد الكاذبة ، ولهذا قيل فى المثل مواعيد الكمون[١] . وأوضح بشار وجه الشبه بقوله (نبتت لزارعها بغير شراب) وذكر وجه الشبه هنا تأكيد للمعنى وجلاء للصورة من هذه الناحية . ثم يصور بشار نفسه ليعقوب بأنه ريحانة ، والريحان يحتاج إلى السق والعناية لكى ينمو ويفوح شذاه ، ويمعن بشار فى تجسيم هذا المعنى فيقول له ( اشمم بأنفك ) ويقول له أيضاً ( اسقها بذناب ) ، كل ذلك ليقنع القارئ أو السامع بصدق تصويره وحقيقة خياله . ثم يخرج لنا بعد ذلك صورة ثالثة لهذا المعنى البسيط فيصور حاجته التى طال انتظار تحقيقها بامرأة شمطت وطعنت فى السن ، ثم يزيد الصورة جلاء وتشخيصاً وسخرية فى آن واحد حين يطلب من الرجل خضاباً حتى يخفى شيب تلك الحاجة العجوز .

وبشار فى صورة أخرى يجسم الهم الذى يذود عن العين الرقاد ، ولا يكتفى بهذا التجسيم ولكنه ينسب النفور إلى النوم لا إلى نفسه فيخلع على الصورة جمالا بهذا التخيل الغريب ، يقول :

فكأنَّ الهَمَّ شَخْصٌ ماثِلٌ كُلَّما أَبْصَرَهُ النَّومُ نَفَرْ[٢]

وهو يصف المجهول بصورة محسوسة معقولة فى آن إذ يقول :

تَرْجُو غداً وغَدٌ كحامِلَةٍ فى الحَىِّ لا يدرون ما تَلِدُ[٣]

وحين يصور بشار خفوق القلب والسهاد ينزع به منزعاً جديداً حتى إن الإنسان يكاد يلمس بيده هذه الأشياء غير المنظورة ، يقول :

جَفَتْ عَيْنى عَنِ التَغْميضِ حتَّى كأَنَّ جفونَها عنها قِصارُ
كأَنَّ فُؤادَه كُرَةٌ تَنَزَّى حِذارَ البَيْنِ لو نَفَعَ الحِذارُ

وقد تنبه الأقدمون إلى الجانب الجديد فى تصوير بشار فى هذين البيتين فقالوا إن معنى الخفوق كثير جداً إلا أن بشاراً أغرب بذكر الكرة[٤] .

---

(١) ديوان بشار ١ : ١٦٢ (هامش) .
(٢) المختار من شعر بشار : ١٩ .
(٣) المصدر نفسه : ٩٣ .
(٤) المصدر نفسه : ١١ .

ويصور بشار تجمد الدمع فى العين تصويراً بلغ حدًّا كبيراً من الروعة لدقته فى استعارة معنى الغصة للعين إذ يقول :

أَقولُ والعَيْنُ بها غُصَّةٌ مِنْ عَبْرَةٍ هاجَتْ ولم تُسْكَبِ(١)

وظلام عينى بشار وعدم إدراكه للمحسوسات كان يدفع به إلى الإلحاح على الصور الحسية إلحاحاً يكاد ينطقها ويجعل من خيالها حقيقة يلمسها الإنسان بيديه ويراها بناظريه ، فهو إن كان مظلم العينين إلا أنه — كما يقول — مضىء القلب كناية عن رقة شعوره وحساسيته :

قد أُذعر الجِنَّ فى مَسارِحِها قلبى مُضِىءٌ ومِقْولى ذَرِبُ(٢)

ويصور بشار تشوقه إلى محبوبته فيجعل زفرته الحارة الملتهبة قوة دافعة تجعله ينطلق مع الطير ليلاقى هذه الحبيبة :

أَكادُ مِنْ زَفْرةٍ تُباكِرُنى أَطيرُ فى الطَّيْرِ حين تَبْتَكِرُ(٣)

وفن بشار فى التصوير الشعرى يتجلى حقًّا فى ناحية التشخيص أو إلباس المعانى صوراً آدمية تكاد تنطق وتتكلم وتروح وتجىء ، فنراه مثلا يجعل زفرات حبه الملتهب قوية حتى إنها ( تأكل ) قلب الشجاع :

عِنْدها الصَّبْرُ عن لِقائى وعِندى زَفَراتٌ يأْكُلْنَ قَلْبَ الجَليدِ

ونراه يصور نضرة وجه محبوبته وشبابه وفتوته فيخلع على صورته حياة وحركة فيقول :

وبيضاء يَضْحكُ ماءُ الشَّبابِ فى وَجْهِها لكَ إذْ تَبْتَسِمْ(٤)

أما فى تصوير الأحاديث فيبلغ بشار مرتبة عالية من الدقة والروعة لأنه يبتكر علائق جديدة بين المشبه والمشبه به ، فهو يقول :

وكأَنَّ رَجْعَ حَديثِها قِطَعُ الرِّياضِ كُسِينَ زَهْرا

---

( ١ ) ديوان بشار ١ : ١٤٦ .
( ٢ ) ديوان بشار ١ : ٢٤١ .
( ٣ ) المصدر نفسه ٣ : ٢٦٥ .
( ٤ ) المختار من شعر بشار : ٧٧ .

وعبارة ( كسين زهرا ) زيادة فى الصورة أتى بها الشاعر للتوضيح والتأكيد على ناحية مشابهة الحديث للزهر فى بهجته وتنوعه وجمال ألوانه وإمتاعه للحس . وقد أكد هذه المعانى فى صورة أخرى قال فيها :

وحَديثٍ كأنَّهُ قِطَعُ الرَّوْضِ م فَفِيهِ الصَّفْراءُ والحَمْراءُ(١)

ويصف حديث المرأة الذى يخلبه ويفتنه بصورة ثالثة فيعبر عن لطفه ورقته وجمال تسلسله بنمنمة الثوب ودقة زخرفته فيقول :

ولها مِبْسَمٌ كَغُرِّ الأَقاحى وحَدِيثٌ كالوَشْيِ وَشْى البُرودِ

وفى مقابل هذا التصوير الذى يتأنق فيه بشار ليضاهى حديث المرأة الجميلة ، يصف كلماته القوية فى المحافل بأنها فى قوتها وتأثيرها كلهب السراج ، ولكنها تضىء للناس الطريق كما يضىء هذا اللهب :

يخرجْنَ مِنْ فِيهِ للندىِّ كما يَخْرُج ضَوْءُ السِّراج مِنْ لَهَبِهْ(٢)

ومن صور بشار الرائعة حقًّا تصويره لصديق السوء بأنه كالدمل ليس هذا فحسب بل جعل الدمل مليئاً بالقيح وصور توقعه لشره بتوقع مجىء الحمى التى ترهق الإنسان من أمره عسراً ، ثم صور بعد ذلك صبره عليه بصبر المرء على الدمل لا يستطيع أن يؤذيه لأنه موجود فى جلده فإيذاؤه إيذاء للنفس ، يقول :

وصاحِبٍ كالدمَّلِ المُمِــدِّ أَرقُب مِنْهُ مثل يَوْمِ الوِرْدِ
حملتُهُ فى رُقْعَةٍ من جِلدى صَبْرًا وتَنْزِيهاً لما يُؤَدِّى(٣)

وقد جعل عبد القاهر الجرجانى قول بشار ( حملته فى رقعة من جلدى ) من الاستعارة الخاصية — نسبة إلى الخاصة التى هى فى مقابل العامة — النادرة ، وهى من الفن الأول من الإبداع الذى يرجع إلى حسن اختيار المعنى المستعار للمعنى المستعار له، لا إلى إبداع فى وجه الشبه(٤) .

---

( ١ ) المختار من شعر بشار : ٣٣

( ٢ ) ديوان بشار ١ : ١٥٩ .

( ٣ ) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٤ .

( ٤ ) دلائل الإعجاز : ١٧٦ .

أما علل البخيل فى حبس ماله فهى سخيفة مختلقة كتنافر العيون الزرقاء مع الوجه الأسود ، وأما الإنسان فهو كالشجرة تثمر حينما تورق ، يقول بشار :

وللبَخيلِ على أموالِه عِلَلٌ زُرْقُ العُيونِ عليها أَوْجُهٌ سُودُ
أَوْرِقْ بِخَيْرٍ تُرَجَّى للنَّوالِ فما تُرجَى الثِّمارُ إذا لم يُورِقِ العُودُ

ومن هذه الأمثلة القليلة التى قدمناها من شعر بشار اكتفاء بها عن سواها يتبين لنا صدق الأقدمين فيما قالوه عن بديع بشار ، وكيف أنه نهج السبيل لمن أتوا بعده . فهذه الصور كلها تتميز بالجدة والطرافة بحيث لا نجد ما يماثلها فى شعر الأقدمين ، كما أنها تدل على قصد صاحبها للصنعة فيها وتعمده لها تعمد الفنان الأصيل الذى يدرك أين موطن الجمال فى الشعر . وقد تميز بشار فى صنعته بهذه الناحية التجسيمية التى أشرنا إليها ،بالإضافة إلى استقصائه لعناصر الصورة واستيفائه لأصغر جزئياتها وأهونها لتتضح وتنجلى بجوانبها المختلفة . ويتميز بشار فى صنعته أيضًا بحسه الدقيق فى إدراك العلاقات بين الأشياء المحسوسة وغير المحسوسة ، وإلحاحه على إظهارها تعويضًا فيما يبدو عن حرمانه من رؤيتها فأراد أن يبلغ بفنه الشعرى ما لم يبلغه بناظريه ، وليس معنى هذا أن كل صور بشار رائعة مونقة ، بل نجد له أحياناً صوراً سخيفة خانه فيها حس الفنان وإلهام الشاعر ، فهو مثلا حين يريد أن يبتكر صورة يصف بها لوعة حبه يقول :

وما كلَّمَتْنى دارُها إذْ سألْتُها وفى كَبِدى كالنِّفْطِ شُبَّتْ بِه النَّارُ[1]

ولكنه لا يبلغ شيئاً مما يريد بل تنضح صورته برائحة النفط دون أن تشرق بلهب الحب .

ويلاحظ زكى المحاسنى فى إحدى صور بشار خيالا فارسيًّا آرياً يستدل عليه بشيئين : فكرة التجرد الفلسفية الموجودة فيه وهى خروج الإنسان من ريحانه أو تفاحة ، والشىء الآخر منتزع من فكرة دينية مجوسية وهى فكرة التقمص ، يقول بشار :

---

(١) الأغانى ٦ : ٢٤٦ .

يا ليتنى كنتُ تُفَّاحاً به فَلَجٌ    أو كنْتُ فى قُضُبِ الرَّيْحانِ رَيْحانا
حتى إذا وجدتْ ريحى فأَعجَبها    ونحن فى خَلْوة مثِّلت إنسانا (١)

أما ابن هرمة وصنعته الشعرية فنحن لا نستطيع أن نحكم عليها حكماً صحيحاً لأن شعره الذى وصلنا قليل بل أقل من القليل . غير أننا نلمح فيه هذا النزوع نحو الصنعة والتفنن فيها سواء أكانت لفظية أم معنوية . فصاحب الأغانى يروى لابن هرمة قصيدة يتضح فيها تعمده الصنعة اللفظية إذ جعل ألفاظها كلها على الحروف المهملة دون المعجمة وذلك نوع من البديع غاية فى التكلف ، نراه فيما بعد عند الحريرى فى المقامة السمرقندية إذ أورد فى سياقها خطبة من هذا النوع الذى سماه علماء البديع المتأخرون بالحذف ويعنون به قصد الأديب شاعراً كان أم ناثراً إلى حذف حرف من الحروف من كلامه أو نوع من الحروف بذاته .

ومما أورده صاحب الأغانى من أبيات هذه القصيدة التى تمثل لنا تعمد ابن هرمة لنوع عجيب من الصنعة اللفظية قوله :

أرسم سَوْدَةَ مَحَلٌ دارِسُ الطَّلَلَ    مُعَطَّلٌ رَدّد الأحوال كالحُلَل
لما رأى أهلها سدّوا مطالعها    رامَ الصُّدودَ وعادَ الوُدُّ كالمهل
وعاد ودُّك داءً لا دواءَ لَـهُ    ولو دعاكَ طُوال الدَّهْرِ لِلرحل
ما وصْلُ سَوْدة إلا وَصْلُ صارِمَة    أَحلَّها الدَّهْرُ داراً مأْكلَ الوعلِ
صَدّوا وصَدَّ وساءَ المــرءَ صدُّهمُ    وحام للوِرْد رَدْهاً حَوْمَةَ العَلَلِ (٢)

ومن الواضح أن ابن هرمة لم يكتف بهذا التكلف البديعى ولكنه استخدم ألواناً كثيرة من الصنعة اللفظية فى القصيدة كالجناس والطباق كما هو ظاهر فى الأبيات . وقد أصاب الحاجرى الحقيقة حين تحدث عن ابن هرمة فقال إنه شاعر يقصد إلى الصناعة قصداً دون أن يلتزم فيها الحدود التقليدية التى كان الشعراء يقفون عندها ؛ ولعله من أجل هذا نشأت بعض الخصومات الأدبية بينه وبين طائفة

(١) انظر : شعر الحرب فى أدب العرب : ١٢٨ .
(٢) الأغانى ٤ : ١٠٦ .

من النقاد الذين كانوا بطبيعتهم حريصين على تلك التقاليد الشعرية المأثورة كمصعب ابن عبد الله والمسور بن عبد الملك المخزومى، وفى هذا الأخير قال ابن هرمة أبياته التى من ضمنها هذا البيت الذى يعبر عن نزوعه إلى الصناعة(١).

إنى امرؤٌ لا أصوغُ الحَلْىَ تعملُهُ ... كفَّاىَ لكِنْ لسانى صائغُ الكَلِمِ

وفى غير مجال الصناعة اللفظية كان ابن هرمة ذا قدرة فائقة فى التصوير وإدراك العلائق بين الصور المتشابهة والمتجاورة فهو حينما يصف لمعان البرق فى الليل البهيم يشبهه بأعناق نساء هنديات مشوبة بوضح :

أَلَمْ تَأْرَقْ لِضَوءِ البَرْقِ ... فى أَسْحَم لَمّاحِ
كأَعنـاقِ نساءِ الهنـدِ ... قد شِيبَتْ بِأَوضَـاحِ

وهو فى هذين البيتين يشبه صورة بصورة فى هذا النوع الذى يطلق عليه علماء البلاغة تشبيه التمثيل ، كما يعقد صلة بين المعقول والمحسوس وتلك قدرة فنية فى التصوير وإن كانت الصورة عموماً قد جفاها الذوق الحضارى الرقيق وغلب عليها طابع البداوة . ولعل صورته الأخرى تقرب من تلك فى ملابساتها — وإن كانت أكثر جمالا من الأولى — إذ يصور فيها تركه الكرماء وذهابه إلى اللؤماء بالطائر الذى يترك بيضه فى العراء ويحضن بيض سواه ، يقول :

وإنِّى وتَرْكى نَدَى الأَكرمينَ ... وقَدْحِى بِكَفِّى زِناداً شِحاحا
كتاركةٍ بيضَها بالعَـراء ... ومُلْبِسَةٍ بَيْضَ أُخرى جَناحـاً

ومن أئمة الصنعة الشعرية فى القرن الثانى الذين ذكرهم الجاحظ كلثوم بن عمرو العتابى وهو عربى صليبة كما ذكرنا من قبل ، ولكنه مع ذلك من أئمة الصنعة الشعرية مما ينفى أن تكون الصنعة أثراً من آثار الشعراء المولدين فحسب ، ولكنها كانت مذهباً عامًّا فى هذا القرن أدى إليه التطور الحضارى والعقلى، كما أدى إليه أيضًا تطور مادة الشعر نفسه والتأثير القوى الذى كان للغناء فى الناحية الشكلية عامة ، فى لغة الشعر وفى وزنه ، وفى صنعته اللفظية والمعنوية على السواء .

---

(١) محاضرات طه الحاجرى (مخطوط) .

وشعر العتابى لم يصلنا إلا أقله فالشأن فيه كما فى ابن هرمة بحيث لا نستطيع أن نحكم حكماً صائباً على نوع صناعته ودرجتها من الناحية الفنية . ومع ذلك فإننا ندرك من شعره القليل الذى وصلنا امتلاءه بالصور الشعرية الدقيقة التى تعتمد على التشخيص – مثلما رأينا عند بشار – دون أن يشعر القارئ بتصنع الشاعر وتكلفه فى رسم الصورة وفى تطابق جوانبها من الناحية الحسية أو العقلية . فهو حين يمدح جعفر بن يحيى البرمكى يقول له إنه كان مطروحاً فى غمرات الموت قد ضاقت عليه الأرض بما رحبت وسدت فى وجهه مسالك النجاة بعد أن بذل كل حيلة بلا جدوى ، فجاء جعفر واستطاع أن يختلس فى خفة حياته بعد أن كان الموت قد أطبق عليها بيديه . يقول :

مازِلْتُ فى غَمَراتِ المَوْتِ مُطَّرَحا　　قد ضاقَ عنِّىَ فسيحُ الأرْضِ مِنْ حِيَلى
ولم تزلْ دائِباً تَسعى بِلُطْفِكَ لِى　　حتى اختلستَ حَياتى مِنْ يَدَىْ أَجَلى

والعتابى حين يريد الشكر على معروف يجسم هذا المعنى ويجعل من الشكر شخصاً يبين فيبلغ بالصورة ما يريد من قوة الاعتراف بالجميل ، يقول :

فلو كان لِلشُّكْرِ شَخْصٌ يَبينُ　　إذا ما تأَمَّلَهُ النَّاظِرُ
لَمَثَّلْتُهُ لكَ حتّى تَراهُ　　لِتَعْلَمَ أَنِّى امرؤٌ شاكِرُ

وهو يستخدم هذا التجسيم والتشخيص فى طلب العفو فيجعل الندامة ترد الأمل والشكر يثنى العنان ، يقول :

رَدَّتْ إليكَ نَدامتى أَملى　　وثَنَى إليكَ عِنانَهُ شُكْرى

وهو ينطق القلب ويجعله ( مشتركاً ) أى أنه يتحدث إلى نفسه كالمهموم فيقول :

شَجاكَ حتّى ضَميرُ القَلْبِ مُشْتَرَكٌ　　والعَيْنُ إنسانُها بالماءِ مَغْمورُ

ويشخص فى صورة أخرى ما يناجى به ضميره من خفى الشوق فيجعل منها ما هو ظالم ومنها ما هو متحسر متضرع ، يقول :

رُسُلُ الضَّمِيرِ إليكَ تَتْــرى    بالشَّوْق ظالِعــةٌ وحسرى
مترجِّياتٍ مــا يَنبــ    نَ عنِ الرَّجا مِنْ بَعْدِ مَسْرى

والصورة القديمة التى رددها الشعراء الغزلون وهى وجود طيف الحبيبة فى كل مكان أخرج منها العتابى صورة جديدة مبتكرة حقًّا حين قال :

فكأنَّها وصلتْ بِمُقْلتِهِ    تِمثالَها مِنْ حَيْثُ ما ذَهَبا

وفى إحدى القصائد التى يستعطف بها العتابى الرشيد يمزج فى تصويره بين الصنعة المعنوية واللفظية مزج الفنان البصير بالألوان ومواطن الجمال ، فهو يقول فيها :

أتتركُنى جَدْبَ المَعيشَةِ مُقْتِرًا    وكَفَّاك مِنْ ماءِ النَّدَى تَكِفان
وتجعلُنى سَهْمَ المَطامِعِ بَعْدما    بَلَلْتَ يَمينى بالنَّدى ولِسانى ؟

ويبدو أن الأقدمين قد لاحظوا – مثلما لاحظنا – أن تصوير العتابى يعتمد فى الغالب على عنصر التشخيص مثلما كان يفعل بشار . لهذا جعلوا العتابى تلميذاً له فى الصنعة الشعرية .

ولم تكن هذه الطبقة وحدها التى تضم بشاراً وابن هرمة والعتابى هى التى اقتدرت على الصنعة الشعرية وبرزت فيها ، بل لم تكن هذه الصنعة مقصورة على طائفة معينة فى القرن الثانى لا تتعداها . وكيف يمكن أن يحدث هذا والصنعة عنصر أساسى فى الشعر وتطورها الجديد إنما كان خضوعاً لمؤثرات حضارية وعقلية مختلفة كما ذكرنا . وهذه المؤثرات عامة ليس من الطبيعى أن تقتصر على طائفة دون طائفة من الشعراء المجددين . أما الشعراء التقليديون المحافظون فنحن لا نعنيهم لأن لهم ظروفهم التى شرحنا أمرها من قبل والتى تجعلهم امتداداً لتيار القديم فى مادة الشعر وصورته على السواء . ولكن حتى هؤلاء التقليديون لم يكونوا يعتصمون من تأثير الصنعة الشعرية الجديدة . فمروان بن أبى حفصة قد حكى عن نفسه كما يذكر صاحب الأغانى عن حماد الأرقط قائلا : ( إنى إذا أردت أن أقول القصيدة رفعتها فى حول : أقولها فى أربعة أشهر وأتنخلها فى أربعة أشهر ، وأعرضها فى أربعة أشهر ) . ومثل هذه التروية لا يمكن أن تكون إلا فى سبيل الصنعة الشعرية .

أما مدى هذه الصنعة ودرجتها وهل كان مروان يضاهى بحولياته وبصناعته حوليات زهير والمحككين من الشعراء القدماء وصناعتهم ، فهذا ما لا يمكن الجزم به بصفة قاطعة لضياع أغلب شعر مروان ، ومع ذلك فلو نظرنا فى القليل الذى بين أيدينا منه وجدنا فيه نزوعاً إلى الصنعة الجديدة التى لاتقنع بالصورة المفردة والتشبيه أو الاستعارة القريبين ، بل التى تعتمد على الصور المركبة والتوسع فى توضيح الجزئيات ورسم الألوان والإدراك الواسع للعلاقة بين المشبه والمشبه به ، فهو يقول مصوراً المشيب بأنه ضيف نزل برأسه ولكنه لايريد الرحيل ، ومصوراً زحف المشيب على سواد شعره بضوء الصبح حين يبدد الظلمة :

أمسى المَشيبُ مِنَ الشَّبابِ بَديلا ضيفاً أَقامَ فما يريد رَحيلا
والشيبُ إذْ طَرَدَ السَّوادَ بياضُهُ كالصُّبْحِ أَحْدَثَ للظَّلام أُفولا[1]

وهو حين يرثى معن بن زائدة يجعل الشمس ومظاهر الطبيعة المختلفة تلبس الحداد حزناً عليه :

كأنَّ الشَّمْسَ يومَ أُصيبَ مَعْنٌ مِنَ الإظلامِ مُلْبَسةٌ جِلالا[2]

إلى غير ذلك من الصور المعنوية التى نجدها فى القليل من شعره الذى وصل إلينا .

والحقيقة إن الباحث حين ينظر فى شعر القرن الثانى نظرة شاملة يرى مصداق ما ذهبنا إليه من تطور الصنعة الشعرية بصفة عامة ونزوع الشعراء إليها نزوعاً ظاهراً يختلف قلة وكثرة وصنعة وتصنعاً ، كما يختلف أيضًا من ناحية ميله إلى الصناعة اللفظية أو المعنوية ، ومن ناحية قدرته على التحليق والارتفاع بالصورة أو الهبوط بها ، فأبو الشيص مثلا نجد فى شعره هذا الميل إلى الصنعة الشعرية سواء اللفظية منها أم المعنوية . فهو حين يصور فتوة الشباب يصورها بأفراس جامحة تأبى أن تستكين إذا شدها صاحبها بالعنان :

أَيامَ أَفْراسُ الشَّبابِ جوامِحٌ تـأبى أعنَّتَهُــا على الرُّوّاض[3]

(١) طبقات ابن المعتز : ٤٦ .
(٢) المصدر نفسه : ٥٢ .
(٣) طبقات ابن المعتز : ٧٥ .

وهو يصور المشيب تصوير الغاضب الناقم عليه فيؤلف له من الخيال صورة مفزعة قبيحة بلغ بها غاية الجودة، وخاصة فى تصوير دبيب المشيب على السواد إذ جعله كالعقارب فاستطاع أن يصور حالته النفسية أيضًا، يقول :

خلع الصِّبا عن منكبيهِ مَشيبُ  فطوى الذَّوائبَ رأسُهُ المَخضوبُ
نَشَرَ البِلى فى عارضيهِ عقارباً  بِيضاً لهنَّ على القُرون دَبيبُ[1]

ويصور أبو الشيص أيام شبابه حين كان يحب ويصف حبه بشجرة مورقة خضراء الأغصان ظليلة ، فيقول :

فياعيشنا والهـــوى مُورِقٌ  له غُصُنٌ أخضرُ العُود دان

ويصف سواد فوديه بغرابين جاء المشيب فأطارهما :

وراجعتُ لما أطارَ الشَّبابَ  غُرابانِ عَنْ مَفْرِقى طـــائرانِ

أما صناعة أبى الشيص اللفظية فتتضح إلى جانب صوره الشعرية فى قصيدته التى يقول فيها :

أَشاقَكَ واللّيْلُ مُلْقِى الجِرانِ  غُرابٌ يَنوحُ على غُصْنِ بان
أَحمّ الجَناحِ شَديدُ الصِّياحِ  يُبَكّى بعينينِ لا تَهمـــلان
وفى نَعَبات الغُرابِ اغترابٌ  وفى البانِ بَيْنٌ بَعيدُ التَّدانى
لعمرى لئن فزِعَتْ مُقلتاك  إلى دَمْعَةٍ قَطرُها غَيْرُ وان
فحُقَّ لعينيك ألا تَجِفَّ  دموعُهما وهما تَطْرِفـــان
ومن كان فى الحَىّ بالأَمس منك  قريبَ المَكانِ بعيدُ المكانِ..[2]

ومن الصور الرائعة المبتكرة التى وجدناها لشعراء من القرن الثانى فيما عدا ما ذكرنا قول إبراهيم الموصلى وهو يصف بداية رحيل النجوم عن السماء وإثقال النعاس على عينيه :

---

(١) طبقات ابن المعتز : ٧٧ .
(٢) المصدر نفسه : ٧٨ .

رُبما نَبَّهني الإخوانُ واللَّيْلُ بَهِيمْ
حين غارتْ وتدلَّتْ في مَهاويها النُّجومْ
ونُعاس اللَّيْلِ في عَيْنَيَّ كالثَّاوي المُقيمْ؟[1]

وعلى بن الجهم حين يصف نافورة يجعلها فى صورة رائعة بحيث نحس بها إحساساً عميقاً ونكاد نراها أمام أبصارنا فهو يجعلها (فوارة) ويجعل لها ثأراً فى السماء ولهذا يرتفع ماؤها محاولا الوصول إليها لإدراك ثأره ، ثم هى توصل الماء إلى السحاب تعويضاً لها عما أنزلته إلى الأرض :

وَفَوَّارة ثأرُها فى السَّماءِ فليستْ تقصرُ عن ثأرها
تردُّ على المُزْن مــا أنزلتْ إلى الأَرض من صَوْب مِدرارها[2]

وسعيد بن وهب يصف الذين لا يتمتعون بما فى الدنيا من جمال بأنهم ألفاظ جامدة بلا معان :

مَنْ كان فى الدُّنْيا له شارَةٌ فنحنُ من نَظَّارَة الدُّنْيــا
نَرمُقُها مِنْ كَثَبٍ حَسْرَةً كأننا لَفْظٌ بلا مَعْنَى[3]

وحين يرى ابن أبى عيينة عدواً له أسيراً مقيداً يجر رجليه فى الأصفاد يظهر شماتته فى صورة قوية إذ يجعل صليل القيود أنغاماً شجية تصل إلى أذنيه فيعبر بصورته عن نفسه كما رأينا عند أبى الشيص ، فتكتمل للصورة عناصر جمالها لأن هذا الأداء النفسى ضرورى وجانب هام فى التصوير لم يكن يحفل به الشعراء الأقدمون ، يقول ابن أبى عيينة :

يتغَنَّى القَيْدُ فى رِجْلَيْهِ ألوان الغِناء[4]

---

(١) الأغانى ٥ : ١٥٣ .
(٢) الأغانى : ١٠ : ٢٣٣ .
(٣) المصدر نفسه ٢٠ : ٧٠ .
(٤) الكامل للمبرد : ٢٤٣ .

ويصوّر العباس بن الأحنف حبه الذى لا أمل له فيه فيجعله كالذبالة التى تضىء للناس بينما هى تحترق :

صِرْتُ كأَنِّى ذُبالَةٌ نُصِبَتْ  تُضِىءُ للنَّاس وهى تَحْتَــرق

ومن صور العباس الرائعة حقًّا تصويره لبعده عن حبيبته بأن الليل قد سد الطريق بينه وبينها ، وأن ظلامه راكد كالماء الآسن ، بينما كان النجم مرتعش الضوء يخفق بلا نظام وكأنه أعمى يسير فى الطريق على غير هدى دون أن يجد من يأخذ بيده :

لما رأيت اللَّيْلَ سَدَّ طَــرِيقَهُ  عَنِّى وعَذَّبَنى الظلامُ الرَّاكِدُ
والنَّجْمُ فى كَبِدِ السَّماءِ كأَنَّهُ  أَعمى تحيَّرَ ما لديه قائِدُ
ناديتُ مَنْ طردَ الرُّقادَ بِنَوْمِهِ  عمّا ألاقى وهو خِلْوٌ هاجِــدُ

وفى شعر أبى نواس نجد آثار الصنعة ظاهرة فيه ظهوراً بينا ، وخاصة فى خمرياته التى يعتمد فى وصفها على تشخيص الخمر وبعث الحياة فيها ومناجاتها كما يجعلها عذراء ويزوجها للماء ويصور نفورها من هذا اللقاء، ويصور أحياناً أخرى خطبته لها عند دهقانها وبذله مهراً غالياً فى سبيل الحصول عليها إلى غير ذلك مما صورناه فى حديثنا عن الخمريات . وقد بلغ أبو نواس الغاية فى تصوير قدم الخمر تصويراً تظهر فيه آثار الثقافة الجديدة التى شاعت فى عصره وآثار الحضارة التى أفسحت جوانب خيالهم ، فهو يقول مثلا :

عَمُرَتْ يُكاتِمُكَ الزَّمانُ حَديثَها  حتّى إذا بَلَغَ السآمَةَ باحا
فأَتتك فى صُوَرٍ تداخلها البِلى  فأَزالهنَّ وأَثْبتَ الأَشباحــا

ومن صور أبى نواس المبتكرة حقًّا وصفه للسرور الذى يعم مجلس الشراب بقوله :

فى مَجْلِس ضحك السُّرورُ بِهِ  عن ناجذيهِ وحَلَّتِ الخَمْــرُ

فكأنه جسّم معنى السرور وجعله إنساناً يقهقه حتى يظهر ناجذاه خليا من هموم الحياة طليقاً إلا من إسار الخمر . ومن صوره الرائعة أيضاً وصفه لأحداث

الزمان بأنها كالرياح دائمة الهبوب ، ولكنك لا تعرف متى تشتد ومتى ترق هذه الريح ولا من أين تهب :

إنَّ الحوادِثَ كالرِّياحِ عليكَ دائِمَـةُ الهُبوبِ

وأبو نواس حين يصف وجه محبوبته جنان يخلع عليه من ذات نفسه صورة باسمة فواحة بالشذى إذ يقول :

وجـه جِنانٍ سَرّاءُ بُستانِ مُجتمِعٌ فيهِ كلُّ رَيْحَانِ
مَبْذُولَةٌ للعين زَهْـرَتُهُ ممنـوعةٌ من أنامِلِ الجاني

والحقيقة إن أكثر صور أبي نواس تعتمد — كصور بشار — على التجسيم والتوضيح والاهتمام بأصغر الجزئيات والتوسع فى إدراك العلاقة بين الأشياء ومحاولة صبغ الصورة بحالة النفس حتى لتبدو كلوحة الفنان الحاذق كاملة الأصباغ والألوان محكمة الخطوط والأضواء . فهو حين يصف اقتراب فتاة من سن الشباب لا يكتفى بأن يجعل ماء الشباب ( يغلى ) فى عروقها ، ولكنه يضيف إلى ذلك أنها قد ( أفعمت ) فى ( تمام ) الجسم والعصب على السواء :

حتى إذا ما غلى ماءُ الشَّباب بها وأُفْعِمَتْ فى تَمامِ الجسمِ والعَصَبِ

وهو يصف كثافة سواد الليل فلا يكتفى بجعله كالبحر — كما فعل امرؤ القيس — ولكنه يجعل أمواجه تلتطم ويقول إنه ( طام ) أى أمواجه عالية ، وأن الملاح يحار به لهوله :

فى فَيْلَقٍ للدُّجى كاليمِّ مُلْتَطِمٍ طامٍ يحارُ به مِنْ هَوْلِهِ النُّوتِى

وقد قدمنا لأبى نواس فى حديثنا عن الهجاء صورة فنية دقيقة يصور فيها بُخل المهجو بأنه يرفو الرغيف الذى يقتطع منه لقمة صغيرة بحيث يعود إلى حاله وكأنه آت لتوه من التنور . ويبالغ فى جزئيات الصورة فيقول إن المهجو صناع الكف فى رفوه للرغيف بحيث لا يترك أثراً ينم على ما أحدثه به من لصق وترقيع .

وكان أبو نواس يهتم بالصنعة اللفظية إلى جانب الصنعة المعنوية ، فكثيراً ما كان يستخدم الجناس والطباق والمقابلة والكناية أيضاً . ومن إسرافه فى الجناس قوله :

عَبّاسُ عَبّاسٌ إذا احتدم الوَغى والفَضْلُ فَضْلٌ والرَّبيعُ ربيــعُ

وقوله أيضًا :

دَقَّتْ ورَقَّتْ مذْقَةٌ مِنْ مائِهـــا والعَيْشُ بَيْنَ رقيقتينِ رَقيقٌ

وفى هذا البيت نوع من الصنعة أطلق عليه المتأخرون اسم التصدير أورد الأعجاز على الصدور (١) .

وكانت أغلب كنايات أبى نواس مستقاة من لغة العامة ، وفى كتاب الكنايات للجرجانى قدر كبير منها ، ومن ذلك قوله :

لا أركبُ البَحْرَ ولكنّنى أطلبُ رِزْقَ اللهِ فى السّاحلِ

وهى كناية عامية عن التفخيذ (٢).

ومما ذكره الجرجانى فى كناياته أيضًا قوله :

وربما صِرْتُ إلى خَلْوَةٍ تجمعُ بين الرّاسِ والرّاسِ

وهى من كنايات العامة أيضًا ومعناها القيادة (٣).

ولعل مما يوضح ميل أبى نواس إلى الصنعة أيضاً تلك المقطوعة التى توسل بها إلى جعفر بن الربيع فجعل قوافيها كلها كلمة ( الفضل ) مع فروق فى المعانى بينها ، فقال :

أأسلمتنى يا جعفَر بن أبى الفَضْلِ فَمَنْ لى إذا أسلمتنى يا أبا الفَضْل

وأىّ فتى فى الناس أرجو مقامهُ إذا أنت لم تَفْعَلْ وأنت أخو الفَضْل

فقل لأبى العباسِ إن كنتُ مُذْنِباً فأنت أحقُّ الناس بالأَخْذِ بالفَضْل

ولا تجحدوا بى وُدَّ عشرينَ حُجّة ولا تُفسدوا ما كانَ مِنْكمِ مِنَ الفَضْل (٤)

وأبو العتاهية على الرغم من نثرية لغته وسهولتها وعدم تأنقه فيها إلا أننا نجد فى

---

(١) انظر : العمدة ٢ : ٦ .

(٢) انظر : الكنايات : ٣٨ .

(٣) الكنايات : ٤٢ .

(٤) ديوان أبى نواس : ٩٠ .

شعره نزوعاً إلى الصنعة أيضاً بشقيها اللفظى والمعنوى . وهو مغرم باستخدام الجناس أكثر من غيره من فنون البديع ، كما يتضح فى قوله :

وذوو المَنَابِرِ والعَساكِرِ والدَّساكِرِ والحَضائِرِ والمَدائِنِ والقُرى
وذوو المَواكِبِ والكَتائبِ والنَّجائبِ والمَراتبِ والمَناصبِ فى العُلى

وقوله :

أراكَ وكُلَّما أغلقتَ بابا مِنَ الدُّنْيا فتحتَ عليكَ نابا

وقوله :

إياك والظُّلْم إنّه ظُلَمٌ إياك والظَّنَّ إنه كَذِبُ

إلى غير ذلك مما نجده فى شعره بكثرة .

أما الصورة الشعرية عند أبى العتاهية فتتسم بالبساطة والسهولة لتلائم لغة شعره ، ولكنها فى الوقت ذاته على قدر كبير من الطرافة والابتكار والعمق أيضاً . إنها ليست صورة معقدة مركبة كما رأيناها عند بشار وأضرابه ولكنها صورة بسيطة واضحة ، ومع ذلك فهى غنية بعناصر التخييل التى تدع القارئ يعيش فى جوها ويسبح بعقله فى تصورها . ومن هذه الصور التى وجدناها لأبى العتاهية تصويره للأمور بأن لها ظهوراً كما لها بطون ، وأن للزمان تقلبات تعبث بها الأقدار كما تعبث الرياح بالغصون ، وأن عقول الناس تختلف بساطة وتعقيداً كاختلاف وجه الأرض ففيها سهول كما فيها جبال :

وللأمورِ ظهورٌ تبدو لنا وبُطونُ
وللزمانِ تَثَنٍّ كما تَثَنَّى الغُصُون
مِنَ العُقولِ سُهولٌ مَعروفةٌ وحُزونُ(١)

وهو فى بيت آخر يشبه الحياة بسطح الأرض ، فالسعادة فيها كالأرض المنبسطة الرحيبة السهلة ، والشقاء فيها كالجبال الجامدة القاسية :

ما يكونُ العَيْشُ حُلْوًا كلُّهُ إنما العَيْشُ سُهول وحُزونْ(٢)

---

(١) ديوان أبى العتاهية : ٢٥٧ .

(٢) المصدر نفسه : ٢٦٨ .

ويصور أبو العتاهية ملذات الحياة وجانبها الباسم بالزهرة الجميلة المونقة التى يقبل الناس على رؤيتها ويحاولون اقتطافها :

أُجَنُّ بِزَهْرَةِ الدُّنْيـــا جُنوناً وأَقْطَعُ طولَ عمرى بالتَّمَنِّى

وكم كان الجاحظ يعجب بتصوير أبى العتاهية لنضرة الشباب وزهوته وجماله بروائح الجنة ، وذلك فى قوله :

إنَّ الشَّبَابَ حجةُ التَّصابِى روائح الجَنَّةِ فى الشَّبـــابِ

ولعل جمال الصورة قد أتى من التشبيه بروائح الجنة وهى غامضة المفهوم فى أذهاننا ، وإن كانت ترتبط بمعان خيالية واسعة .

ويبدع أبو العتاهية فى تقبيحه للخطايا حين يقول إن الإنسان الخاطئ حسن الحظ لأن الخطايا ليست لها رائحة تفوح منها وإلا لدلت على صاحبها حين تزكم الأنوف بفساد رائحتها :

أَحْسَنَ اللهُ بنـــا أنَّ الخطايا لا تفوحُ[(١)]

وكثيراً ما كان يشبه أبو العتاهية المشيب بالناعى حتى يجعل الخاطئين من خشية الموت يثوبون إلى طريق الرشاد ، يقول فى هذا المعنى :

إنما الشَّيْبُ لابن آدم ناعٍ قام فى عارضَيْهِ ثُمَّ نَعـــاهُ

وأبو العتاهية حين يتظرف باستخدام مصطلحات نحوية — كانت قد شاعت فى عصره — يبعد عن الصورة الشعرية الفنية إلى ضرب من اللغو كما فى قوله :

قد كان وجهى لديكَ مَعْرِفَـــةً فاليوم أضحى حَرْفاً مِنَ النَّكِرَهْ[(٢)]

ويطول بنا القول لو أننا فتشنا عن جميع الصور أو عن مظاهر الصنعة الشعرية عند أبى العتاهية وغيره من شعراء القرن الثانى ، ولكننا اضطررنا إلى ارتياد أشعارهم وتقديم بعض الصور الدالة منها لإثبات أن مبدأ الصنعة الشعرية كان يأخذ به شعراء هذا العصر عامة — كما ذكرنا من قبل — على خلاف بينهم فى درجة هذه

---

(١) ديوان أبى العتاهية : ٦٦ .

(٢) المصدر نفسه : ٣٤٩ .

الصنعة . ولم يكن مسلم بن الوليد وحده الذى لهج به بعض الأقدمين وجميع المحدثين هو الذى فتح الباب واسعاً لدخول الصنعة فى الشعر العربى ابتداء من القرن الثانى ، بل هو — كما جعله الجاحظ — تلميذ لبشار وابن هرمة وأضرابهما فى هذا الفن .

وقد ذهب عبد الله المجذوب إلى القول بأن صنعة بشار وأبى نواس وأمثالهما كانت بلا طريقة ، بل كانت نوعاً من الارتياد والكشف لا سلوكاً على منهج معبد ، وأن مسلم بن الوليد قد حاول أن يضع معالم هذا النهج المعبد باستعماله أطرافاً من الجناس والتكرار والتورية والطباق . ولكن مسلماً حتى فى هذا لم يتجاوز طريقة القدماء فى طلب التقسيم المرصع والمترادفات المتشابهة . ويرى الكاتب أن أبا تمام كان البداية المنظمة فى فن الصناعة والزخرفة[1] .

ونحن ما زلنا عند رأينا الذى سبق أن أبديناه وهو أن شعراء القرن الثانى من المجددين بلا استثناء — وأحياناً من المحافظين أيضاً — كانوا يهتمون بالصنعة الشعرية اهتماماً بالغاً بتأثير تجديدهم فى مادة الشعر وبتأثير حياتهم المتحضرة المتأنقة ، وباتساع آفاق الثقافة والمعارف الإنسانية ، وبتأثير تقدم الفنون عامة فى عصرهم ومحاولتهم مجاراتها عن طريق العناية بالصنعة فى شعرهم سواء أكانت لفظية أم معنوية . ومسلم بن الوليد هو أحد شعراء هذا القرن ، لهذا كان من الطبيعى أن يهتم بهذه الناحية الشكلية فى شعره ، خاصة وقد أتى بعد الطبقة الأولى من أصحاب البديع كبشار وابن هرمة ، فلا نستغرب إذن زيادة اهتمامه بالصنعة أكثر من اهتمام هذه الطبقة . ولعل السبب فى إبراز اهتمام مسلم بالصنعة الشعرية تكلفه فى ناحية الصناعة اللفظية تكلفاً ظاهراً يبرز للعيان لأول وهلة ، وكأنى به كان يتعمد فى كل قصيدة من قصائده إدخال هذه الناحية الصناعية التى تطورت فيما بعد على يد أبى تمام وأخذت تجور على مادة الشعر وصوره المعنوية الأصيلة حتى أسلمته للعصور المتأخرة جثة بلا روح وشكلا بلا معنى .

ومن شعر مسلم الذى تظهر فيه صنعته بوضوح قوله :

سَدَّ الثُّغورَ يَزيدٌ بعدَ ما انفرجَتْ ‏ ‏ ‏ بِقائِمِ السَّيْفِ لا بالخَتْلِ والحِيَلِ

---

(١) انظر : المرشد إلى فهم أشعار العرب ٢ : ١٦٧ .

أغرُّ أبيضُ يُغْشى البِيضَ أبيضُ لا ... يَرضى لمولاه يَوْمَ الرَّوْعِ بالفَشَل
مُوفٍ على مُهَجٍ فى يَوْم ذى رَهَجٍ ... كأَنَّهُ أَجَلٌ يَسعى إلى أَمَــلِ(١)

وواضح فى هذه الأبيات مزج مسلم الصنعة اللفظية بالصنعة المعنوية أو الصورة الشعرية كما يتضح لنا أيضاً إفراطه فى الصنعة اللفظية إلى حد تشويه جمال الصورة التى أراد بها إبراز المعنى . وهو يستخدم ضروباً كثيرة من البديع عرفها المتأخرون كالجناس والطباق والتقسيم المرصع وما إلى ذلك . ويخيل إلىّ أن مسلماً كان مضطرّاً إلى الاستزادة من هذه الصنعة اللفظية ليلبس نهجه القديم فى الشعر لباساً يوائم عصره ويتساوى مع المجددين من معاصريه الذين خرجوا عن عمود الشعر التقليدى من أمثال أبى العتاهية وأبى نواس . ولكنه لم يبلغ مبلغهم لا فى أسلوبهم الشعرى الذى تبسط حتى اقترب من الشعبية والنثرية ، ولا فى صورهم التى ارتفعوا بها عن مجرد الزركشة اللفظية الفارغة . أما فى مادة الشعر نفسها فقد اختار كل شاعر مجدد موضوعاً نبغ فيه كنبوغ بشار فى التغزل وأبى نواس فى الخمريات وأبى العتاهية فى الزهد ، بينما نجد مسلماً مع شغله بالخمر والمرأة لا يلحق بغبار كل من أبى نواس فى الخمريات وبشار فى التغزل لأنه ظل سائراً على النهج التقليدى إلا من تعمل فى الصنعة وتكلف لها ، كما فى وصفه للخمر الذى أتى فيه بتشبيهات متراكمة ولكنه لم يحدث فيه أى تجديد حيث يقول :

كأَنَّ حَبابَ الماءِ حِينَ يَشُجُّهــا ... لآلِئُ عِقْدٍ فى دماليج أَو حِجْــلِ
كأَن فَنِيقاً بازلا شكَّ نحــرهُ ... إذا ما استدرّت كالشُّعاعِ على البزْلِ
كأَن ظباءً عُكَّفًا فى رياضِهــا ... أَباريقُها أَوْجَسْنَ قعقعةَ النَّبْــلِ(٢)

وإلى هذا الحد نكون قد أوضحنا جوانب الصنعة فى شعر القرن الثانى ، وقد بينا فى حديثنا نوع التطور الذى حدث فى هذه الناحية الشكلية الهامة ، وهو توسع شعراء هذا القرن فى استخدام الصنعة اللفظية والمعنوية على السواء توسعاً لم يشهده الشعر العربى من قبل ، وأنهم قد خرجوا على تحديد الأقدمين لمعنى التشبيه ونطاقه ، فبعدوا به عن دلالته الحقيقية وعلاقاته القريبة إلى دلالات وعلائق أخرى فيها كثير

---

(١) ديوان مسلم بن الوليد : ٨ .
(٢) ديوان مسلم بن الوليد : ٣٦

من ضروب الخيال السامى والتوهم الدقيق الذى يرتبط بآثار حضارية فى العصر ذاته أو آثار نفسية عند الشعراء أنفسهم . لقد انطلق التشبيه عند شعراء القرن الثانى من قيوده التى كان يكبله بها عمود الشعر إلى آفاق رحيبة ، حتى بلغوا به أرقى درجات التصوير الفنى من حيث الدلالة على الأشياء وتجسيمها وتوضيح جزئياتها ، ومن حيث وفرة الظلال التى تتركها الصورة فى نفوس القراء والسامعين بحيث يهيمون معها فى كل واد ويعيشون فى أجوائها ليستكشفوا ما فيها من جديد تثيره ألوانها وجزئياتها لكل متمعن فيها متأمل لها .

وبدراستنا لهذه الناحية من الصنعة الشعرية نكون قد استكملنا بحث عناصر الشكل جميعاً فى شعر القرن الثانى بعد أن انتهينا من دراسة الاتجاهات الموضوعية فيه . وهذه العناصر التى يعتمد عليها شكل الشعر قد تلبست بمادته لتخرج لنا صورة رائعة من الفن الشعرى تعتبر أزهى ما وصل إليه الشعر العربى فى جميع عصوره على الإطلاق ، لما فيها من تنوع وتجديد وشمول وعمق وجمال فى المادة والصورة على السواء ، ولدلالتها القوية على ما تتمتع به الذهنية العربية من فورة النشاط وحيوية التجديد والإبداع المستمر الخلاق فى عالم الفنون والآداب .

# خاتمة

لقد درسنا فى هذا البحث اتجاهات الشعر العربى فى القرن الثانى من نواحيها المختلفة بحثاً متكامل العناصر متوحد الأجزاء تناولنا فى مقدمته أهمية موضوع البحث وكيف أن شعر القرن الثانى يعتبر العصر الذهبى بالنسبة للشعر العربى كله ومع ذلك لم يظفر الموضوع بدراسة علمية جادة تجلو لنا صورة هذا الشعر واتجاهاته بحيث يمكن للدارسين والباحثين الاطلاع عليها والاستفادة بها وتصحيح أخطاء تشيع فى بعض البحوث عن هذه الفترة . وقد اضطررنا فى المقدمة أن نستوفى الحديث عن مراجع البحث ومصادره ، وأن نتناول بالدراسة النقدية البحوث والكتب الحديثة التى مست الموضوع من قريب . كما بينا الرأى فى فساد دراسة الأدب فى إطار التاريخ السياسى ، ولهذا حددنا بحثنا بالقرن الثانى لأنه يمثل فى رأينا تطوراً متكاملا فى تاريخ الشعر العربى .

وجعلنا البحث بعد ذلك فى أبواب ثلاثة ينقسم كل منها إلى عدة فصول ، أما الباب الأول فقد جعلناه بمثابة تمهيد ضرورى لدراسة اتجاهات الشعر الموضوعية والشكلية ، أو هو بمثابة نور كاشف يلقى على الفترة التى ندرسها فيظهر جوانبها المختلفة على حقيقتها ، وذلك حتى يمكننا إدراك المسارب الخفية التى حددت اتجاهات الشعر وأثرت فيه تأثيراً واضحاً . وقد تحدثنا فى مقدمة هذا الباب عن تطور حياة الجماعة الإسلامية منذ ظهور الإسلام وبدء عصر الفتوحات ، ثم فى خلال القرن الأول الذى اعتبرناه عصر حضانة واستعداد بالنسبة للتطورات الهامة التى حدثت فى حياة المجتمع الإسلامى فى القرن الثانى . أما الفصل الأول من هذا الباب فقد تحدثنا فيه عن التأثير السياسى وكيف أن الفرقة بين المسلمين بدأت بمقتل عثمان . واستعرضنا فى هذا الفصل سياسة الأمويين فى حكم الدولة وكيف أدت فى النهاية إلى إغضاب العرب والموالى على السواء وتكتلهم فى القضاء عليها ، وقد نجح العباسيون فى ذلك بمؤازرة الأعاجم الذين أصبح لهم نفوذ قوى مما دعانا إلى القول بظهور حزب قوى يتكلم باسمهم .

وتحدثنا فى الفصل الثانى من هذا الباب عن التأثير الاجتماعى فبدأنا دراستنا بملاحظة أثر هجرة العرب إلى مناطق جديدة فى البلاد المفتوحة وحدوث حركة تعريب جنسى ، كما تحدثنا عن الطبقات المختلفة التى كان يتكون منها المجتمع الإسلامى وكيف أنها كانت متفاوتة تفاوتاً شديداً . واستعرضنا فى هذا الفصل التطور الاجتماعى فى القرن الثانى وكيف توحدت عناصر ومؤثرات مختلفة لإشاعة المجون والتهتك والزندقة فى المجتمع مما أحدث رد فعل قوى عند الطبقات المتدينة فنشأت بذلك حركة مضادة تدعو إلى الزهد والاعتصام بالدين .

وخصصنا الفصل الثالث للحديث عن التأثير الثقافى متتبعين أثر انتشار اللغة العربية فى البلاد المفتوحة وصراعها مع اللغات المحلية فى تلك البلاد مما أدى فى النهاية إلى وجود أسلوب مولد له خصائص معينة . وتحدثنا عن تأثير الثقافات الأجنبية المختلفة من فارسية ويونانية وهندية ومسيحية وكيف أن الثقافة العربية قد هضمت كل ما وصلها من هذه الثقافات لتخرج ثقافة عالمية طبقت آفاق الأرض فى عصرها . ولم نغفل فى هذا الفصل الحديث عن نهضة الفنون ولا عن ثقافة الشعراء أنفسهم .

أما الفصل الرابع فقد تحدثنا فيه عن التأثير الاقتصادى منذ بدأت الحياة الاقتصادية للجماعة الإسلامية تتعقد عند بداية عصر الفتوحات حتى تطورت بانتقال طريق التجارة من الجزيرة العربية إلى الطريق الشرقى . وتحدثنا عن الأثر الاقتصادى لسياسة العطاء وسياسة الأمويين فى الإثقال على الموالى وإرهاقهم بالضرائب ، ثم فصلنا القول فى مصادر ثروة الدولة الإسلامية وأسباب ازدهار التجارة أيام العباسيين واهتمامهم بالصناعة وخاصة صناعة الورق . ولم نغفل الحديث عن سوء توزيع الثروة بين الطبقات الذى كشفته الفتنة بين الأمين والمأمون ، ولا عن تطور أسعار الحاجيات لملاحظة الرخاء أو الانهيار فى الحياة الاقتصادية .

وقصرنا حديثنا فى الباب الثانى من البحث على الاتجاهات الموضوعية فى شعر القرن الثانى وقد قسمنا هذا الباب إلى ثلاثة فصول ناقشنا فى مقدمتها نظرية الشك فى العصر العباسى واستظهرنا منها توثيق شعر القرن الثانى واطمئناننا إلى صحته ثم حددنا طريقة دراستنا للناحية الموضوعية فى شعر هذا القرن وهى دراسة الاتجاهات

لأنها أسلم فى نتائجها العلمية من دراسة البيئات أو افتراض وجود مدارس شعرية ، وذكرنا أن الحياة الأدبية فى القرن الثانى كانت مركزة فى العراق موضحين أسباب ذلك — وأن البيئات الأدبية الأخرى كانت ضعيفة غير أصيلة ومثلنا لذلك ببيئة مصر والأندلس .

أما الفصل الأول من هذا الباب فقد تحدثنا فيه عن الاتجاهات العامة التى كانت تظلل شعر هذا القرن وكيف أن حركة التجديد فى الشعر بدأت فى أواخر القرن الأول وناقشنا الدور الذى قامت به الكوفة فى حركة التجديد ، وبينا أن الوليد ابن يزيد كان متأثراً بهذه الحركة التجديدية التى نشأت فى الكوفة ، وتحدثنا بعد ذلك عن المواضع التى خرج عليها شعراء القرن الثانى بالنسبة إلى عمود الشعر ونهج القصيدة ، وقد بينا أن الثورة على الأطلال كانت أساساً فى حركة التجديد وأنها لم تكن ثورة فرد أو ثورة شعوبية ولكنها ثورة فنية عامة بين الشعراء . وأوضحنا وجود تيار تقليدى محافظ فى شعر هذا القرن كان العلماء والرواة يمدونه بأسباب الحياة ، وأنهينا هذا الفصل باستعراض الاتجاهات العامة الجديدة التى ظللت شعر القرن الثانى فحصرناها فى : التعبير عن الذات ، الاتجاه الواقعى ، الاتجاه الشعبى ، الاتجاه نحو التسلية والترفيه ، النزعة الإنسانية .

وخصصنا الفصل الثانى من هذا الباب للحديث عن الاتجاهات الموضوعية الجديدة فى شعر القرن الثانى وهى التى ظهرت فيه لأول مرة فتحدثنا عن المجون والتأثيرات المختلفة فيه مثل التأثير الفارسى وتأثير غلاة الشيعة ، وأوضحنا ارتباط نزعة المجون فى الشعر بالزندقة والشعوبية والخمريات والتغزل الحسى الفاحش وألوان الشذوذ الجنسى . كما تحدثنا عن الزندقة — باعتبارها موضوعاً جديداً فى شعر هذا القرن — فحددنا معناها وتتبعنا تطوره وأوضحنا علاقتها بالشعوبية وغلاة الشيعة واستخرجنا منها أربعة أنواع : زندقة سياسية ، واجتماعية ، ودينية ، وفكرية ، ثم درسنا جميع الشعراء الذين اتهموا بالزندقة دراسة مستفيضة وافية وهم : الوليد ابن يزيد ، أبو دلامة ، مطيع بن إياس ، حماد عجرد ، والبة بن الحباب ، يحيى بن زياد الحارثى ، أبان اللاحقى ، على بن الخليل ، صالح بن عبد القدوس ، أبو نواس ، بشار ، أبو العتاهية .

وكان من الطبيعى أن نتناول بعد ذلك نزعة مضادة للزندقة تعتبر هى الأخرى اتجاهـًا جديداً فى شعر القرن الثانى وهى نزعة الزهد، فتحدثنا عن أوليتها وتطورها وأسباب ظهورها فى المجتمع الإسلامى وأثر القصاص فيها وبخاصة الحسن البصرى ، ثم درسنا شعر رابعة العدوية التى تعتبر من أوائل الصوفية فى القرن الثانى ، وشعر أبى العتاهية الذى يعتبر أبا الشعر الدينى ، وشعر الزهاد الآخرين مثل محمد بن أبى العتاهية ومحمد بن كناسة ومحمود الوراق ومحمد بن يسير وسعيد بن وهب وآدم بن عبد العزيز والعتابى وعبد الله بن المبارك ، ويحيى بن المبارك اليزيدى وابن الخبازة وعمرو بن المغيرة ، وريحانة وحيونة وميمونة بل درسنا أيضًا ناحية الزهد فى شعر أبى نواس وحللنا عناصره ورددناه إلى دوافعه المختلفة .

ودرسنا بعد ذلك من الاتجاهات الجديدة الموضوعية الشعر المذهبى والشعر التعليمى . فتحدثنا فى الشعر المذهبى عن الفرق بينه وبين الشعر السياسى ، كما تحدثنا عن موضوعاته التى كان من أولها مشكلة الجبر والاختيار ثم تناولنا الشعر المذهبى لكل طائفة ومقدار تصويره الموضوعى لعناصر مذهبها وأسسه، فدرسنا الشعر المذهبى للخوارج والمرجئة والمعتزلة والمتكلمين عموماً ، والشيعة من الغلاة وغيرهم ودرسنا اتجاهات أكثر شعرائهم مثل كثيّر والسيد الحميرى والنمرى والكميت وابن هرمة . أما فى الشعر التعليمى فقد ناقشنا نشأته وهل كانت عربية خالصة أم نتيجة الاتصال الثقافى بالهنود أو اليونان، ثم تحدثنا عن نتاج الشعراء فى هذا الاتجاه إذ وجدنا لهم منظومات فى الطب والفلك والنحو والتاريخ والفرائض والفقه والفلسفة الطبيعية والآداب والأمثال المختلفة ، بل لقد وجد شعر تعليمى فى فنون الحب والتغزل إلى جانب الناحية التعليمية عند شعراء المذاهب المختلفة .

أما الفصل الثالث من هذا الباب فقد خصصناه للحديث عن الاتجاهات الموضوعية المجددة أى التى كانت موجودة فى الشعر العربى القديم ثم دخلتها تغيرات جديدة فى القرن الثانى ، ومن هذه الموضوعات المديح والشعر السياسى . وقد تحدثنا فيه عن تطور عناصر المديح بتطور القيم والحياة الاجتماعية نفسها ، وتطور شكل قصيدة المديح أيضًا وظهور نزعة جديدة ترمى إلى البعد عن مدح الأفراد والتوجه إلى مدح الله . ودرسنا بعد ذلك الشعر الحزبى فتناولنا بالدراسة والتحليل الحزب

العباسي وشعراءه ، كروان بن أبي حفصة والنمرى ، والحزب العلوى وشعراءه كالسيد الحميرى ودعبل وأوضحنا أسباب ضعفه فى هذه الفترة ، والحزب الأموى وشعراءه كأبي العباس الأعمى وعبدالله العبلي وأوضحنا انهياره لعدم وجود قاعدة دينية يستندإليها مثل بقية الأحزاب الأخرى . وتحدثنا أخيراً عن حزب الموالى أو الشعوبية فأوضحنا نشأته أيام الأمويين وكيف أن مطالبة الموالى بالمساواة تطورت إلى مطالبتهم بالحكم وعودة سيادتهم إليهم . وقد تحدثنا عن أثر حركة الشعوبية فى الأدب العربى وفى الحديث والتاريخ عامة ، كما تحدثنا عن الشعراء الشعوبيين من أمثال إسماعيل بن يسار والخريمى وأبي نواس وبشار .

وكان الهجاء من الموضوعات المجددة التى تناولناها بالدراسة أيضاً فتحدثنا عن عناصره فى الجاهلية وموقف الإسلام منه ثم تطوره إلى فن النقائض فى القرن الأول واندثار هذا الفن فى القرن الثانى وأسبابه . وتحدثنا عن التطور الجديد الذى طرأ على الهجاء فى موضوعه وشكله على السواء من استقلاله بالقصيدة وصوغه فى مقطوعات قصيرة فى أسلوب شعبي وأوزان رشيقة ، إلى ظهور أنواع جديدة فيه مثل الهجاء الفاحش الذى كانت وراءه دوافع معينة . ومثل هجاء المدن والهجاء الذى يعتمد على التصوير الساخر ( الكاريكاتيرى ) .

ومن الموضوعات المجددة التى تناولناها بالدراسة أيضاً شعر الرثاء وشعر الحكمة . وقد تحدثنا فى الرثاء عن دخول أفكار حضارية فيه وعن ظهور أنواع جديدة مثل الرثاء الساخر ، والرثاء الذى يقصد به غير الأشخاص كرثاء الشباب لمطيع بن إياس ورثاء قميص لابن أبي كريمة ورثاء كلب صيد لأبي نواس ، والرثاء الماجن الفاحش ، ورثاء المدن . وقد أوضحنا تأثير الزهد فى الرثاء بجعله يميل ناحية الحكمة والموعظة الحسنة ، كما أوضحنا ميل الشعراء إلى الاستقصاء والوصف الشامل فى قصائد الرثاء كما يتضح لنا فى الوصف الدقيق لمقتل الأمين فى إحدى القصائد التى رثى بها . أما شعر الحكمة فبعد أن كان بضعة أبيات منثرة استقل بقصائد وشعراء وقفوا أنفسهم عليه . ولعل ذلك كان نتيجة ترجمة أمثال وآداب وحكم الأمم الأجنبية المختلفة . وقد أوضحنا الفرق بين شعر الحكمة وشعر الزهد ودرسنا بعض الشعراء الذين كادوا يقصرون أنفسهم على شعر الحكمة مثل أبي بكر العرزمى ، محمود الوراق ،

صالح بن عبد القدوس وغيرهم . وبينا أن شعر الحكمة بدأ يتجه إلى الناحية الفلسفية الخالصة فى هذا القرن . وأشرنا فى حديثنا إلى القيمة الفنية لشعر الحكمة من حيث هو شعر .

وكان الوصف بصفة عامة من الموضوعات المجددة التى درسناها فى هذا الفصل وقد أشرنا فيه إلى وصف مظاهر الحضارة الجديدة كالقصور والحراقات والشطرنج وبيوت القيان والكتب وما إلى ذلك . كما أشرنا إلى موقف الشعراء من وصف الطبيعة وظهور ميلهم إلى المشاركة الوجدانية معها والوصف الشامل القائم على الاستقصاء ، واختيار الجوانب الرقيقة الباسمة فى الطبيعة ، تلك الجوانب التى أهملها الشعراء الأقدمون . وقد ظهرت أنواع جديدة من الوصف فى القرن الثانى منها الوصف الساخر ، والوصف الماجن .

ولما كان شعر الطرد والخمريات داخلا فى باب الوصف لهذا ربطنا الحديث بينهما وبين الوصف بصفة عامة فدرسنا فى الطرد عناصر وصف صيد الوحوش والحيوان فى الجاهلية وأوضحنا تأثير الحضارات الأجنبية المختلفة فى هذه الهواية فى القرن الثانى . وتحدثنا عن شعراء الطرديات الذين سبقوا أبا نواس وأهمهم الشمردل ابن شريك وأبو نخيلة ، ثم درسنا طرديات أبى نواس وذكرنا أن باب الطرد فى ديوانه يعد أول باب فى الطرديات فى الشعر العربى ، كما ذكرنا أسباب بقاء لغة شعر الطرد على ما هى عليه منذ العصر الجاهلى وإن كان أبو نواس قد جدد فى موضوع هذا الفن بوصف الكلاب وأنواع الطير والحيوان التى استحدثتها الحضارة الجديدة .

أما فى الخمريات فقد استعرضنا تطور هذا الفن وخصائصه منذ العصر الجاهلى ثم أوضحنا أسباب انتشار الخمر فى المجتمع الإسلامى منذ القرن الأول على الرغم من تحريمها ، وبينا أن الكوفة كانت مركز شعر الخمريات لأنها كانت وارثة الحيرة ، وأن الوليد بن يزيد كان متأثراً ببيئة الكوفة تأثراً واضحاً . ودرسنا شعر أبى الهندى الذى يعد أول من وقف حياته وشعره على الخمر ، كما صورنا إقبال شعراء كثيرين فى القرن الثانى على وصف الخمر فى شعرهم أمثال حماد عجرد وعلى بن الخليل وإبراهيم الموصلى وأبى الشيص ، وأدرنا الحديث بعد ذلك على خمريات أبى نواس وما فيها من تجديد ، موضحين ظهور فن جديد فى شعر الخمر يسمونه أدب

الديارات وهو الشعر الخمرى الذى كان يتردد فى جوانب الأديرة التى كانت منتشرة فى أنحاء المملكة الإسلامية .

وآخر الموضوعات المجددة التى تناولناها هو شعر التغزل الذى تحدثنا فيه عن تطور هذا الفن فى الحجاز فى القرن الأول وأسبابه ، ثم أوضحنا أسباب التطور الجديد الذى بلغه هذا الفن فى القرن الثانى ، واستخرجنا أربعة أنواع جديدة من شعر التغزل هى : التغزل المعنوى ، التغزل الحسى الفاحش ، التغزل بالمذكر ، القصص الغزلى . وأوضحنا عناصر كل نوع وكيف أن بعض شعراء التغزل المعنوى وقفوا حياتهم على هذا الفن وعلى التغزل بمحبوبة واحدة مثل على بن آدم والمؤمل بن جميل وعكاشة بن عبد الصمد وابن رهيمة المدنى والعباس بن الأحنف . وقد درسنا أسباب ظهور التغزل بالمذكر ، وقضية وجود عشق إلهى فى القرن الثانى كما عرفه الصوفية المتأخرون .

أما الباب الثالث من هذا البحث فقد خصصناه للحديث عن الاتجاهات الشكلية فى شعر القرن الثانى ، وتناولنا فى مقدمته أهمية ارتباط مادة الشعر وصورته لإبداع فن أصيل ولإحداث الجمال الفنى . ثم قسمناه إلى فصلين : الأوزان ولغة الشعر ، الصنعة الشعرية . وقد تحدثنا فى الفصل الأول عن وفرة أوزان الشعر العربى وتنوعها ، وكيف اقتضت عوامل التطور استخدام الأوزان القصيرة الرشيقة وتجزئة الأوزان الطويلة المعقدة ، بل البسيطة السهلة ، وإحياء أوزان لم ينظم فيها الجاهليون ، وتطورت هذه النزعة التجديدية إلى الخروج على الأوزان التقليدية كما يتضح لنا فى شعر رزين بن زندورد . وتحلل الشعراء فى الوقت نفسه من قيد القافية الواحدة فنظموا فى المزدوج والمسمط والمخمسات والرباعيات وأخيراً نظموا فى الشعر المرسل . وأوضحنا فى هذا الفصل اهتمام شعراء القرن الثانى بإحداث تنوع موسيقى فى داخل أبياتهم عن طريق وجود عبارات منسقة أو قواف داخلية .

وتحدثنا بعد ذلك عن تطور لغة الشعر فى القرن الثانى فحللنا عناصر الأسلوب المولد الذى استخدمه أغلب شعراء هذا القرن والذى يختلف بعض الاختلاف مع الأسلوب العربى القديم فى طرق التعبير وتركيب الجمل وفى المادة اللغوية نفسها .

وأوضحنا كيف أدى هذا الأسلوب المولد إلى نزوع الشعراء إلى الشعبية والنثرية فى أسلوب شعرهم .

أما الفصل الثانى فقد تحدثنا فيه عن الصنعة الشعرية وأهميتها فى إبراز معانى الشعر وتصويرها وكيف أن هذه الصنعة تعد مدار جمال الشعر وروعته . وقد ذكرنا أن الصنعة قديمة فى الشعر العربى ولكنها تختلف فيما بين الجاهليين والمحدثين اختلافا شرحنا أمره وقسمنا الصنعة إلى نوعين ، لفظية كالجناس والطباق وما إليهما ومعنوية وهى الصورة الشعرية ، ثم استعرضنا الشعراء الذين اشتهروا بالصنعة ودرسنا شعرهم دراسة تحليلية وهم : بشار ، العتابى ، ابن هرمة . وقد أوضحنا بعد ذلك أن الصنعة بنوعيها عامة فى شعر القرن الثانى وأن الشعراء كانوا يقصدون إليها قصداً على تفاوت بينهم فى الكثرة والقلة والموهبة والتكلف ، وأكدنا هذه النظرية بملاحظة الصنعة فى شعر أبى الشيص وإبراهيم الموصلى وسعيد بن وهب وعلى بن الجهم والعباس بن الأحنف وأبى نواس ، ومروان بن أبى حفصة وأبى العتاهية ومسلم بن الوليد . وقد انتهينا من دراستنا التحليلية لصنعة هؤلاء الشعراء إلى أن مسلم بن الوليد ليس أبرز شعراء القرن الثانى فى الصنعة إلا من ناحية تكلفه فى الصنعة اللفظية تعويضاً عن نهجه القديم فى الشعر .

ومما لا شك فيه أن الجهد الذى بذل فى إعداد هذه الدراسة يتناسب مع أهمية موضوعها وجدته فميدان الشعر فى القرن الثانى ، كما يتضح لنا فى هذا البحث ، واسع رحيب يتضمن اتجاهات متشابكة مترابطة أحياناً متضادة متنافرة أحياناً أخرى ، كما أنه متعدد الصلات والعلائق بمعارف وفنون كثيرة من فلسفة وتصوف وفقه ومذاهب مختلفة وعلوم إنسانية متباينة له مع كل منها سبيل وصلة .

وأعتقد أن هذا البحث قد توصل إلى بعض النتائج الجديدة بالنسبة للحياة العربية عامة فى القرن الثانى منها إثبات وجود حزب للموالى متكامل العناصر قائم على برنامج محدد وله زعماؤه وقادته ، ومنها دراسة تطور فكرة الشعوبية ، ومنها إثبات وجود تأثير قوى للثقافة الفارسية بعكس ما ذهب إليه الباحثون المحدثون . ومنها تلك المحاولة التحليلية لاستخراج عناصر اللغة المولدة ، ومنها دراسة تيارات المجون والزندقة والزهد بصفة خاصة ودراسة الشعراء الزنادقة والشعراء الزهاد الذين كشفنا

النقاب عن بعضهم لأول مرة ، ومنها تلك الاتجاهات الجديدة التى ظهرت فى فنون الشعر القديمة . وقد أثبت أغلبها فى هذا البحث لأول مرة مثل البعد عن مدح الأفراد والاتجاه إلى مدح الله ، ومثل أنواع الرثاء الساخر والماجن والذى يبتعد عن الأشخاص . ومثل ظهور شعراء يقتصرون على شعر الحكمة وربط هذا الشعر بالثقافات الأجنبية ، ومثل ظهور شعراء يقتصرون على التغزل المعنوى وعلى محبوبة واحدة لهم خصائص معينة ، ومثل ظهور الوصف الساخر والماجن .

ومن هذه النواحى الجديدة فى هذا البحث محاولة دراسة عناصر الشكل فى شعر القرن الثانى وإثبات خروج الشعراء على الوزن والقافية وتجديدهم فى الصنعة الشعرية وعدم اقتصارها على شاعر بعينه .

كل هذا وغيره يمكن أن يقال عن النواحى الجديدة التى تضمنتها هذه الدراسة التى أرجو أن تكون قد سدت فراغاً فى تاريخ أدبنا العربى وجلت للدارسين صورة من أزهى صوره وأبهاها وأكثرها غنى بالأشكال والألوان . فإذا وجدوا فيها بعض الظلال أو القتام فهذا عجزى وتقصيرى وما أنسب الكمال لنفسى وحسبى أنى فكرت وجهدت وحاولت وأملت والله الموفق لسواء السبيل .

# الفهارس

# فهرس المصادر

## أولا : المصادر الأساسية :


١ – أخبار أبي نواس – لابن منظور المصرى
الجزء الأول مطبعة الاعتماد بالقاهرة ١٩٢٤ م
الجزء الثانى مطبعة المعارف ببغداد ١٩٥٢ م

٢ – أخبار أبي نواس – لأبى هفان بن عبد الله المهزمى
مكتبة مصر ١٩٥٣ م

٣ – الأخبار الطوال – لأبى حنيفة أحمد بن داود الدينورى
نشرة فلاديمير جرجاس – ليدن – ١٨٨٨ م

٤ – أخبار الظراف والمتماجنين – لابن الجوزى
نشرة مكتبة القدسى – دمشق – ١٣٤٧ هـ

٥ – اختيار المنظوم والمنثور ( الجزء الثالث عشر ) – لأبى الفضل أحمد بن أبي طاهر طيفور
مخطوط بدار الكتب المصرية ( رقم ٥٨١ ) أدب

٦ – أدب الكتاب – لأبى بكر محمد بن يحيي الصولى
نشر محمد بهجة الأثرى – المطبعة السلفية بمصر – ١٣٤١ هـ

٧ – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – لفخر الدين الرازى
مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٣٨ م

٨ – الأغانى – لأبى الفرج الأصفهانى
الأجزاء من ١ – ١٤ ط . دار الكتب
وما بعد ذلك ط . ساسى

٩ – أمالى المرتضى – لأبى القاسم على بن الطاهر
مطبعة السعادة بمصر – ١٩٠٧ م

١٠ – الإمامة والسياسة – لأبى محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة
مطبعة الفتوح الأدبية – القاهرة – ١٣٣١ هـ

١١ – الأموال – لأبى عبيد القاسم بن سلام
نشر المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – ١٣٥٣ هـ

١٢ – الانتصار – لأبى الحسين عبد الرحيم الخياط .
نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩١٤ م

١٣ – أنساب الأشراف ( ١٢ جزءاً ) – للبلاذرى
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ( ١١٠٣ ) تاريخ

١٤ – الأوراق – لأبى بكر محمد بن يحيى الصولى
قسم أخبار الشعراء مطبعة الصاوى ١٩٣٤ م
قسم أشعار أولاد الخلفاء مطبعة الصاوى ١٩٣٦ م

١٥ – البيان والتبيين – لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
مطبعة الفتوح الأدبية – القاهرة – ١٣٣٢ هـ

١٦ – تاريخ الأمم والملوك – لأبى جعفر محمد بن جرير الطبرى
الطبعة الأولى – المطبعة الحسينية المصرية – ؟

١٧ – تاريخ بغداد ( ١٤ جزءاً ) – للحافظ أبى بكر أحمد بن على الخطيب البغدادى
مطبعة السعادة – القاهرة – ١٩٣١ م

١٨ – ثلاث رسائل – لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
نشر يوشع فنكل – المطبعة السلفية – القاهرة – ١٣٤٤ هـ

١٩ – حلبة الكميت – لشمس الدين محمد بن الحسن النواجى
مطبعة إدارة الوطن – القاهرة – ١٢٩٩ هـ

٢٠ – حلية الأولياء وطبقات الأصفياء – للحافظ أبى نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهانى
نشر مكتبة الخانجى ومطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٣٢ م

٢١ ــ الحيوان ( ٧ أجزاء ) ــ لأبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي ــ القاهرة ــ ١٩٣٨ هـ

٢٢ ــ الخراج ــ لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم
ط . المطبعة السلفية ومكتبتها ــ القاهرة ــ ١٣٥٢ هـ

٢٣ ــ الخراج ــ ليحيى بن آدم القرشي
ط . المطبعة السلفية ومكتبتها ــ القاهرة ــ ١٣٤٧ هـ

٢٤ ــ الديارات ــ لأبي الحسن على بن محمد المعروف بالشابشتي
مطبعة المعارف ــ بغداد ــ ١٩٥١ م

٢٥ ــ ديوان بشار بن برد ــ بتحقيق محمد الطاهر بن عاشور
صدر منه ثلاثة أجزاء عن لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة
الأول ١٩٥٠ م ، الثانى ١٩٥٤ م ، الثالث ١٩٥٧ م

٢٦ ــ ديوان أبي دلامة ــ ط . الجزائر ــ ١٩٢٢ م

٢٧ ــ ديوان أبي العتاهية ــ نشر لويس شيخو ــ المطبعة الكاثوليكية ــ بيروت ــ
١٩١٤ م

٢٨ ــ ديوان العباس بن الأحنف
مطبعة الجوائب بالقسطنطينية ــ ١٢٩٨ هـ

٢٩ ــ ديوان كثير عزة
نشر هنرى بيرس ــ باريس ــ ١٩٢٨ م

٣٠ ــ ديوان مسلم بن الوليد ــ بتحقيق سامى الدهان
نشر دار المعارف بمصر ــ ١٩٥٨ م

٣١ ــ ديوان أبي نواس
الجزء الأول بتحقيق إيفالد فاجنر
ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ــ ١٩٥٨ م
وبقية الشعر من الديوان ط . المطبعة الحميدية المصرية ــ ١٣٢٢ هـ

٣٢ ــ ديوان أبي نواس ــ رواية الصولى
مخطوط بدار الكتب المصرية ــ رقم ( ١٢٦٥ ) أدب
ورواية الأصفهانى ــ مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ( ٢٥ ) م أدب

٣٣ ــ ديوان الوليد بن يزيد ــ مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق
المجلد الخامس عشر ــ الجزء الأول ــ دمشق ــ ١٩٣٧ م

٣٤ ــ رسائل البلغاء ــ اختيار وتصنيف محمد كرد على
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ــ ١٩٤٦ م

٣٥ ــ زهديات أبي نواس ــ بتحقيق على أحمد الزبيدى
مطبعة كوستاتسوماس ــ القاهرة ــ ١٩٥٩ م

٣٦ ــ زهر الآداب وثمر الألباب ــ لأبي إسحق الحصرى القيروانى
نشر المكتبة التجارية ــ القاهرة ــ ١٩٢٩ م

٣٧ ــ الشعر والشعراء ــ لابن قتيبة
دار إحياء الكتب العربية ــ القاهرة ــ ١٣٦٤ هـ

٣٨ ــ شعراء عباسيون ( مطيع بن إياس ، سلم الخاسر ، أبو الشمقمق ) ــ
بتحقيق جوستاف فون جرونباوم
دار مكتبة الحياة ــ بيروت ــ ١٩٥٩ م

٣٩ ــ صفة الصفوة ــ لابن الجوزى
الطبعة الأولى ــ حيدر آباد الدكن ــ ١٣٥٥ هـ

٤٠ ــ طبقات الشعراء ــ لابن المعتز
نشر دار المعارف بمصر ــ ١٩٥٦ م

٤١ ــ العقد الفريد ــ لابن عبد ربه
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ١٩٥٣ م

٤٢ ــ العمدة فى صناعة الشعر ونقده ــ لأبي على الحسن بن رشيق القيروانى
نشر مكتبة الخانجى ــ القاهرة ــ ١٩٠٧ م

٤٣ – عيون الأخبار – لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى
مطبعة دار الكتب المصرية – ١٩٢٥ م

٤٤ – الفخرى فى الآداب السلطانية – لمحمد بن على بن طباطبا المعروف بابن الطقطقى
الطبعة الثانية – مطبعة المعارف ومكتبتها بمصر – ١٩٣٨ م

٤٥ – الفرح والتهانى بأخبار الحسن بن هانى – ( لم يعلم مؤلفه )
مصور بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية رقم ( ٦٣٢ ) أدب

٤٦ – الفرق بين الفرق لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادى
نشر السيد عزت العطار الحسينى – القاهرة – ١٩٤٨ م

٤٧ – الفهرست – لابن النديم
نشر فلوجل – ط . ليبزج – ١٨٧٢ م

٤٨ – الكامل – لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد
نشر وليم رايت – ط . ليبزج – ١٨٦٤ م

٤٩ – الكامل – لأبي الحسن بن الأثير الجزرى
مطبعة بولاق ؟

٥٠ – كتاب بغداد – لأبي الفضل أحمد بن أبي طاهر طيفور
نشر عزت عطار الحسينى – القاهرة – ١٩٤٩ م

٥١ – كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر – لعبد الرحمن بن خلدون المغربى
ط . باريس

٥٢ – كتاب مثالب العرب – لأبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى
مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ( ٩٦٠٢ ) أدب

٥٣ – كتاب الوزراء والكتاب – لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيارى
مطبعة مصطفى البابى الحلبى – القاهرة – ١٩٣٨ م

٥٤ – الكنايات – لأبي العباس أحمد بن محمد الجرجانى
ط . مطبعة السعادة – القاهرة – ١٩٠٨ م

٥٥ — المؤتلف والمختلف — للآمدى
مكتبة القدسى — القاهرة — ١٣٥٤ هـ

٥٦ — محاضرات الأدباء — لأبى القاسم حسين بن محمد ( الراغب الأصفهانى )
المطبعة الشرقية — القاهرة — ١٣٢٦ هـ

٥٧ — المختار من شعر بشار — اختيار الخالديين
نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة — ١٩٣٤ م

٥٨ — مروج الذهب — لأبى الحسن على بن الحسين المسعودى
مطبعة بولاق — القاهرة — ١٢٨٣ هـ

٥٩ — مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار — لابن فضل الله العمرى
دار الكتب المصرية — ١٩٢٤ م

٦٠ — المعارف — لابن قتيبة الدينورى
المطبعة الإسلامية — القاهرة — ١٩٣٤ م

٦١ — معجم الأدباء — لياقوت الحموى
ط . فريد رفاعى — القاهرة

٦٢ — معجم الشعراء — للمرزبانى
مكتبة القدسى — القاهرة — ١٣٥٤ هـ

٦٣ — الملل والنحل — للشهرستانى
الطبعة الأوربية — ليبزج — ١٩٢٣ م

٦٤ — الموشح فى مآخذ العلماء على الشعراء — لأبى عبد الله محمد بن عمران المرزبانى
المطبعة السلفية — القاهرة — ١٣٤٣ هـ

٦٥ — الموشى ( أو الظرف والظرفاء )
لأبى الطيب محمد بن إسحق بن يحيى الوشاء
نشر مكتبة الخانجى — القاهرة — ١٩٥٣ م

٦٦ — النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس — لابن دحية الكلبى
نشرة عباس العزاوى — مطبعة المعارف — بغداد — ١٩٤٦ م

٦٧ ـ نكت الهميان فى نكت العميان ـ لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى
المطبعة الجمالية بمصر ١٩١١ م

٦٨ ـ الورقة ـ لأبى عبد الله محمد بن داود بن الجراح
دار المعارف بمصر ـ ١٩٥٣ م

**ثانياً : كتب أخرى :**

٦٩ ـ أبو تمام الطائى حياته وحياة شعره ـ لنجيب محمد البهبيتى
مطبعة دار الكتب المصرية ـ ١٩٤٥ م

٧٠ ـ أبو العتاهية ـ محمد أحمد برانق
ط . مطبعة لجنة البيان العربى ـ القاهرة ـ ١٩٤٧ م

٧١ ـ أبو نواس ـ لعباس محمود العقاد
نشر مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٥٧ م

٧٢ ـ أبو نواس ـ لعبد الحليم عباس
نشر دار المعارف بمصر ( سلسلة اقرأ العدد ٢١ )

٧٣ ـ الإحساس بالجمال ـ تأليف جورج سانتيانا وترجمة محمد مصطفى بدوى
نشر مكتبة الأنجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين ـ القاهرة ـ ١٩٦٠ م

٧٤ ـ الإدارة الإسلامية فى عز العرب ـ محمد كرد على
مطبعة مصر ـ القاهرة ـ ١٩٣٤ م

٧٥ ـ أدب الخوارج فى العصر الأموى ـ لسهير القلماوى
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٤٥ م

٧٦ ـ الأدب الصغير ـ لابن المقفع
نشر جمعية العروة الوثقى الخيرية ـ ١٩١١ م

٧٧ ـ أدباء العرب فى الأعصر العباسية ـ لبطرس البستانى
نشر مكتبة الصادر ـ بيروت ـ ١٩٥١ م

٧٨ — أساليب الصناعة فى شعر الخمر والناقة بين الأعشى والجاهليين — لمحمد محمد حسين
نشر منشأة المعارف بالإسكندرية — ١٩٦٠ م

٧٩ — الأسس الفنية للنقد الأدبى — لعبد الحميد يونس
نشر دار المعرفة — القاهرة — ١٩٥٨ م

٨٠ — الإسلام — تأليف الفريد جيوم وترجمة محمد مصطفى هدارة — وشوقى السكرى
نشر مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — ١٩٥٨

٨١ — الإمبراطورية الإسلامية وانحلالها — لكارل بروكلمان
ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكى
دار العلم للملايين — بيروت — ١٩٤٩ م

٨٢ — أمراء الشعر فى العصر العباسى — لأنيس المقدسى
ط . المطبعة الأميركانية — بيروت — ١٩٣٦ م

٨٣ — أهل الذمة فى الإسلام — تأليف أ . س . ترتون وترجمة حسن حبشى
نشر دار الفكر العربى — القاهرة — ١٩٤٩ م

٨٤ — البخلاء — لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
بتحقيق طه الحاجرى
نشر دار المعارف بمصر — ١٩٥٨ م

٨٥ — بغداد فى عهد الخلافة العباسية — تأليف جى لسترانج وترجمة بشير يوسف فرنسيس
المطبعة العربية — بغداد — ١٩٣٦ م

٨٦ — التاج فى أخلاق الملوك — لأبى عثمان عمرو بن بحر الجاحظ
بتحقيق أحمد زكى — ط . المطبعة الأميرية — القاهرة — ١٩١٤ م

٨٧ — تاريخ آداب العرب — لمصطفى صادق الرافعى
ط . مطبعة الأخبار بمصر — ١٩١١ م

٨٨ — تاريخ الآداب العربية — لكارلو نالينو
ط . ونشر دار المعارف بمصر — ١٩٥٤

٨٩ ـ تاريخ آداب اللغة العربية ـ لكارل بروكلمان وترجمة عبد الحليم النجار
طبع دار المعارف بمصر ، الجزء الأول ١٩٥٩ ، الثانى ١٩٦١ ، الثالث ١٩٦٢
٩٠ ـ تاريخ آداب اللغة العربية ـ لجورجى زيدان
الطبعة الثالثة ـ مطبعة الهلال ـ القاهرة ـ ١٩٣٦ م
٩١ ـ تاريخ الإسلام ـ لحسن إبراهيم حسن
نشر مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٥٨ ( الطبعة الرابعة )
٩٢ ـ تاريخ التمدن الإسلامى ( أربعة أجزاء ) ـ لجورجى زيدان
ط . ونشر دار الهلال ـ القاهرة ـ ١٩٥٨ م
٩٣ ـ تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ـ لعمر أبى النصر
نشر المكتبة الهاشمية ـ بيروت ـ ١٩٤٨ م
٩٤ ـ تاريخ الخلفاء أمراء المؤمنين ـ لجلال الدين عبد الرحمن السيوطى
ط . إدارة الطباعة المنيرية ـ القاهرة ـ ١٣٥١ هـ
٩٥ ـ تاريخ الدولة العربية ـ تأليف يوليوس ڤلهوزن وترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده
نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ ١٩٥٨ م
٩٦ ـ تاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء ـ لحمزة بن الحسن الأصفهانى
مطبعة كاويانى ـ برلين ـ ١٣٤٠ هـ
٩٧ ـ تاريخ سورية ( جزءان )
تأليف فيليب حتى وترجمة كمال اليازجى
نشر دار الثقافة ـ بيروت ـ ١٩٥٩ م
٩٨ ـ تاريخ الشعر السياسى ـ لأحمد الشايب
نشر مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٥٣ م
٩٩ ـ تاريخ الشعر العربى حتى آخر القرن الثالث الهجرى ـ لنجيب محمد البهبيتى
مطبعة دار الكتب المصرية ـ القاهرة ـ ١٩٥٠ م
١٠٠ ـ تاريخ العرب ( مطول ) ـ لفيليب حتى وإدوار جرجى ، وجبرائيل جبور
دار الكشاف ـ بيروت ـ ١٩٥٠ م

١٠١ – تاريخ العرب العام – تأليف ل. أ . سيديو وترجمة عادل زعيتر
دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – ١٩٤٨ م

١٠٢ – تاريخ الفكر الأندلسى – تأليف بالنثيا وترجمة حسين مؤنس
نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٥٥ م

١٠٣ – تاريخ الولاة والقضاة فى مصر – لمحمد بن يوسف بن يعقوب الكندى
مطبعة بريل – ليدن – ١٩١٢ م

١٠٤ – تاريخ اليعقوبى – أحمد بن أبى يعقوب بن جعفر بن دهب
نشر المكتبة المرتضوية فى النجف – مطبعة العزى – النجف – ١٣٥٨ ﻫ

١٠٥ – التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية – لمجموعة مؤلفين وترجمة عبد الرحمن بدوى
الطبعة الثانية – نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٤٦ م

١٠٦ – التطور والتجديد فى الشعر الأموى – لشوقى ضيف
ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٥٢ م

١٠٧ – تطور الخمريات فى الشعر العربى – لجميل سعيد
نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٤٥ م

١٠٨ – التمهيد فى الرد على الملحدة – لأبى بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى
نشر دار الفكر العربى – القاهرة – ١٩٤٧ م

١٠٩ – التنبيه والإشراف – لأبى الحسن على بن الحسين المسعودى
مطبعة بريل – ليدن – ١٨٩٣ م

١١٠ – التنظيمات الاجتماعية والاقتصادية فى البصرة – لصالح أحمد العلى
مطبعة المعارف – بغداد – ١٩٥٢ م

١١١ – حديث الأربعاء ( الجزء الثانى ) – لطه حسين
نشر دار المعارف بمصر – ١٩٥٨ م

١١٢ – حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم فى الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق
إبان العصر العباسى الأول – لمحمد جابر عبد العال
مطبعة السنة المحمدية – القاهرة – ١٩٥٤ م

١١٣ — حركة التأليف عند العرب
لأمجد الطرابلسى
مطبعة الجامعة السورية — دمشق — ١٩٥٥ م

١١٤ — حركة الفتح الإسلامى فى القرن الأول — لشكرى فيصل
نشر مكتبة الخانجى بمصر والمثنى ببغداد — القاهرة — ١٩٥٢ م

١١٥ — حضارة الإسلام—تأليف جوستاف فونجرونباوم وترجمة عبد العزيز جاويد
نشر مكتبة مصر بالفجالة — القاهرة — ١٩٥٦ م

١١٦ — حضارة الإسلام فى دار السلام — لجميل نخلة المدور
المطبعة الأميرية — بولاق — ١٩٣٦ م

١١٧ — الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية — تأليف ڤون كريمر وترجمة مصطفى طه بدر
نشر دار الفكر العربى — القاهرة — ١٩٤٧ م

١١٨ — حياة الحيوان — لكمال الدين الدميرى
ط . مطبعة أحمد الحلبى — القاهرة — ١٢٩٢ هـ

١١٩ — خاص الخاص — لأبى منصور عبد الملك محمد الثعالبى
ط . مطبعة السعادة بمصر — ١٨٠٩ م

١٢٠ — خطط الكوفة — تأليف لويس ماسينيون — وترجمة تقى بن محمد المصعبى
مطبعة العرفان — صيدا — ١٩٣٩ م

١٢١ — الخلافة — تأليف توماس آرنولد وترجمة جميل معلى
دار اليقظة العربية — دمشق ١٩٤٦ م

١٢٢ — الخوارج والشيعة — تأليف يوليوس ڤلهوزن وترجمة عبد الرحمن بدوى
نشر مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — ١٩٥٨ م

١٢٣ — دراسات فى الأدب الإسلامى — لمحمد خلف الله أحمد
لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة — ١٩٤٧ م

١٢٤ ـــ دراسات فى الأدب العربى ـــ تأليف جوستاف ڤون جرونباوم وترجمة مجموعة
نشر دار مكتبة الحياة ـــ بيروت ـــ ١٩٥٩ م

١٢٥ ـــ رسالة ابن غرسية ـــ بتحقيق عبد السلام هارون
( نوادر المخطوطات ـــ المجموعة الثالثة )
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـــ القاهرة ـــ ١٩٥٤ م

١٢٦ ـــ الرشيد والبرامكة ـــ لأنطون رباط اليسوعى
المطبعة الكاثوليكية ـــ بيروت ـــ ١٩٢٤ م

١٢٧ ـــ روح الحضارة العربية ـــ تأليف هانز هينرش شيدر وترجمة عبد الرحمن بدوى
دار العلم للملايين ـــ بيروت ـــ ١٩٤٩ م

١٢٨ ـــ سرقات أبى نواس ـــ لمهلهل بن يموت بن المزرع بتحقيق محمد مصطفى هدارة
نشر دار الفكر العربى ـــ القاهرة ـــ ١٩٥٧ م

١٢٩ ـــ السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات فى عهد بنى أمية ـــ تأليف ڤان ڤلوتن وترجمة حسن إبراهيم حسن ، ومحمد زكى إبراهيم
مطبعة السعادة ـــ القاهرة ـــ ١٩٣٤ م

١٣٠ ـــ الشعر الأندلسى ـــ تأليف إميليو غرسيه غومس وترجمة حسين مؤنس
نشر مكتبة النهضة المصرية ـــ القاهرة ـــ ١٩٥٢ م

١٣١ ـــ شعراء النصرانية بعد الإسلام ـــ لويس شيخو
مطبعة الآباء اليسوعيين ـــ بيروت ـــ ١٩٢٦ م

١٣٢ ـــ شعر الحرب فى أدب العرب ـــ لزكى المحاسنى
نشر دار الفكر العربى ـــ القاهرة ـــ ١٩٤٧ م

١٣٣ ـــ شعر الطبيعة فى الأدب العربى ـــ لسيد نوفل .
مطبعة مصر ـــ القاهرة ـــ ١٩٤٥ م

١٣٤ ـــ الشعر الغنائى فى الأمصار الإسلامية ( فى المدينة ) ـــ لشوقى ضيف
نشر دار الفكر العربى ـــ القاهرة ـــ ١٩٤٩ م

١٣٥ — الشعر فى بغداد — لأحمد عبد الستار الجوارى
نشر دار المكشوف — بيروت — ١٩٥٦ م
١٣٦ — شهيدة العشق الإلهى ( رابعة العدوية ) — لعبد الرحمن بدوى
نشر مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — ١٩٤٨ م
١٣٧ — الصراع بين الموالى والعرب — لمحمد بديع شريف
نشر دار الكتاب العربى بمصر — ١٩٥٤ م
١٣٨ — الصوفية فى الإسلام — تأليف رينولد نيكلسون وترجمة نور الدين شريبة
نشر مكتبة الخانجى — القاهرة — ١٩٥١ م
١٣٩ — ضحى الإسلام — لأحمد أمين
الجزء الأول ط . مطبعة لجنة التأليف والنشر ١٩٥٢ .
الجزء الثانى ط . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٨ م
الجزء الثالث ط . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٩ م
١٤٠ — طبقات الصوفية — لأبى عبد الرحمن السلمى بتحقيق نور الدين شريبة
ط . دار الكتاب العربى بمصر — ١٩٥٣ م
١٤١ — طبقات المجتمع الإسلامى — لمنير العجلانى
مطبعة الجامعة السورية — دمشق — ؟
١٤٢ — العرب والإمبراطورية العربية — لكارل بروكلمان
ترجمة نبيه أمين فارس ، ومنير البعلبكى
نشر دار العلم للملايين — بيروت — ١٩٥٣ م
١٤٣ — العربية — تأليف يوهان فك وترجمة عبد الحليم النجار .
مطبعة دار الكتاب العربى — القاهرة — ١٩٥١ م .
١٤٤ — العصر العباسى الأول — لعبد العزيز الدورى
نشر دار المعلمين العالية — بغداد — ١٩٤٥ م
١٤٥ — عصر المأمون — لأحمد فريد رفاعى
مطبعة دار الكتب المصرية — ١٩٢٧ م

١٤٦ – العقيدة والشريعة فى الإسلام – تأليف إجناس جولد تسيهر وترجمة محمد يوسف موسى وآخرين
نشر دار الكاتب المصرى – ١٩٤٦ م
١٤٧ – الفتنة الكبرى – لطه حسين
نشر دار المعارف بمصر – ١٩٥١ م
١٤٨ – فتوح البلدان لأحمد بن يحيى بن جابر المعروف بالبلاذرى
نشر مكتبه النهضة المصرية – ١٩٥٦ م
١٤٩ – فجر الإسلام – لأحمد أمين
ط . لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٤٥ م
١٥٠ – الفلسفة والمجتمع الإسلامى – لإبراهيم عبد المجيد اللبان
نشر مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – ١٩٥٠ م
١٥١ – الفن ومذاهبه فى الشعر العربى – لشوقى ضيف
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٤٣ م
١٥٢ – فى الأدب العباسى – لعلى أحمد الزبيدى
نشر دار المعرفة – القاهرة – ١٩٥٩ م
١٥٣ – فى التصوف الإسلامى وتاريخه – تأليف رينولد نيكلسون وترجمة أبو العلا عفيفى
نشر لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٤٧ م
١٥٤ – فوات الوفيات – لابن شاكر الكتبى
١٥٥ – قصة الأدب الفارسى – لحامد عبد القادر
نشر مكتبة نهضة مصر بالفجالة – القاهرة – ١٩٥١ م
١٥٦ – قصة الأدب فى العالم – لأحمد أمين وزكى نجيب محمود
ط . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة – ١٩٤٣ م
١٥٧ – قصة الحضارة ( ٢١ جزءاً ) – تأليف ول د يورانت وترجمة محمد بدران
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر : القاهرة ١٩٥٢ – ١٩٦٠ م
١٥٨ – المجتمعات الإسلامية فى القرن الأول – لشكرى فيصل
نشر مكتبة المثنى ببغداد والخانجى بمصر – ١٩٥٢ م

١٥٩ ــ مذاهب التفسير الإسلامى ــ تأليف اجنتس جولد تسيهر وترجمة عبد الحليم النجار
نشر مكتبة الخانجي بمصر ــ ١٩٥٥ م
١٦٠ ــ المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها ( جزءان ) ــ لعبد الله الطيب المجذوب
نشر مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٥٥ م
١٦١ ــ مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب ــ تأليف أوليرى وترجمة تمام حسان
نشر مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٥٧ م
١٦٢ ــ مشكلة السرقات فى النقد العربى ــ لمحمد مصطفى هدارة
نشر مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٥٨ م
١٦٣ ــ من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ــ لعبد الرحمن بدوى
نشر مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٤٥ م
١٦٤ ــ من حديث الشعر والنثر ــ لطه حسين
نشر دار المعارف بمصر ــ ١٩٥٣
١٦٥ ــ الموالى فى العصر الأموى ــ لمحمد الطيب النجار
نشر مكتبة الخانجي بمصر ــ ١٩٤٩ م
١٦٦ ــ النظم الإسلامية ــ لحسن إبراهيم حسن ، على إبراهيم حسن
نشر مكتبة النهضة المصرية ــ ١٩٣٩ م
١٦٧ ــ نفسية أبى نواس ــ ــ لمحمد النويهى
نشر مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٥٣ م
١٦٨ ــ نقد الشعر ــ لقدامة بن جعفر
نشر مكتبة الخانجي بالقاهرة عام ١٩٤٨ م
١٦٩ ــ النقد المنهجى عند العرب ــ لمحمد مندور
نشر مكتبة النهضة المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٤٨ م
١٧٠ ــ الوافى بالوفيات ــ لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى
نشرة ريتر ــ استنبول ــ ــ ١٩٣١ م
١٧١ ــ الوساطة بين المتنبى وخصومه ــ لعلى بن عبد العزيز الجرجانى
نشر دار إحياء الكتب العربية ــ القاهرة ــ ١٩٥١ م

Browne, Edward G., — ١٧٢
Litrerary History of Persia
Cambridge University Press; 1951.

Gibb H.A.R., — ١٧٣
Arabic Literature, Introduction.
London, 1926.

Huart; Cl. — ١٧٤
Histoire des Arabes.
Librairie Paul Geuthner; Paris, 1912.

Huart, Cl., — ١٧٥
Literature Arabe
Librairie Armand Colin, Paris, 1902.

Le Strange, G., — ١٧٦
Baghdad During the Abbasid Caliphate,
Oxford University Press, London, 1924.

Nabih Amin Faris, — ١٧٧
The Arab Heritage,
Princeton University Press, New Jersey 1946.

Nicholson, R.A., — ١٧٨
A Literary History of the Arabs
The University Press, Cambridge, 1956.

Palmer, — ١٧٩
Haroun Al-Raschid
London, 1881.

**ثالثاً : دوريات وموسوعات ومعاجم :**

١٨٠ ـ دائرة المعارف الإسلامية : الترجمة العربية

١٨١ ـ مجلة كلية الآداب والعلوم ببغداد ـ العدد الثانى ـ حزيران ١٩٥٧ .

The Encyclopaedia of Islam, — ١٨٢
new edition, Leiden 1954-1960.

The Encyclopaedia of Religion and Ethics — ١٨٣

١٨٤ ـ المعاجم العربية المختلفة .

١٨٥ ـ مجلة المجتمع العلمى العربى بدمشق ـ ج ١ من المجلد ١٥ سنة ١٩٣٧ م

# فهرس شعراء القرن الثانى

**حاشية** : لم أقصد فى هذا الفهرس استقصاء جميع شعراء القرن الثانى ، أو المراجع التى ذكرتهم ولكننى جمعت من صادفته منهم فى المراجع المختلفة فى أثناء إعداد هذا البحث . وربما أكون قد استقصيت — دون أن أدرى — جميع شعراء هذا القرن ، وربما يكون هناك أضعاف من جمعت أسماءهم لا نعلم من أمرهم شيئاً . وقد يكون من بين هؤلاء الشعراء من يعتبر من شعراء القرن الأول أو من شعراء القرن الثالث ، وطبيعة المصادر القديمة لم تترك لى فى معظم الأحيان فرصة الترجيح إذ كنت أعتمد مراراً على خبر عارض لمعرفة ما إذا كان الشاعر من القرن الثانى أم لا . وفى مرات أخرى كنت لا أجد مثل هذا الخبر العارض ، وقد يكون فى بعض أسماء هؤلاء الشعراء الذين ذكرتهم تحريف ما ، مع ذلك فقد جهدت فى تصحيح هذه الأسماء بمطابقة المصادر المختلفة . وعلى أية حال فهذا الفهرس يعتبر محاولة لجمع شتات شعرائنا فى العصور المختلفة ، وقد يكون بداية لمعجم شامل دقيق يكون مرجعاً أميناً فى هذا الميدان .

* * *

( الهمزة )[1]

آدم بن عبد العزيز : الأغانى ١٤ : ٥٨ ، تاريخ بغداد : ٧ : ٢٥ ، الفهرست : ١٦٢

آمنة بنت الوليد بن أبى حفصة : الفهرست : ١٦١

أبان بن عبد الحميد اللاحقى : تاريخ الطبرى ١٠ : ٥٣ ، الأوراق ( أخبار الشعراء ) : ١ وما بعدها ، تاريخ بغداد ٧ : ٤٤ ، الفهرست : ١٦٣ ، طبقات ابن المعتز : ٢٤١ ، الأغانى ٢٠ : ٧٣ وما بعدها ، عيون التواريخ حوادث سنة ٢٢١ هـ .

إبراهيم بن أدهم : حلية الأولياء ٧ : ٣٦٣ — ٣٧٣

إبراهيم بن حبيب الفزارى : الفهرست : ٣٨١

(١) لم يعتبر فى هذا الترتيب ( ابن ) أو ( أبو ) .

(الباء)

( الحاء )

( الخاء )

( الدال )

( الذال )



( الراء )

( الزاى )



( السين )

( الشين )

(الصاد)



(الضاد)

( الطاء )



( العين )

( الغين )



( الفاء )



( القاف )

( الهاء )

(الواو)



(الياء)

# فهرس الأعلام

الهمزة

الباء

التاء



الثاء



الجيم

الحاء

الخاء

الدال



الذال

الراء



الزاى



السين

الشين

الصاد



الضاد



الطاء



العين

الغين



الفاء

القاف



الكاف

اللام



الميم

الهاء



الواو

الياء

# فهرس الشعر

الزاي



السين

الميم

الهاء



الياء

# فهرس الموضوعات

تم طبع هذا الكتاب بالقاهرة
على مطابع دار المعارف
سنة ١٩٦٣

# اتجاهات الشعر العربى

## فى القرن الثانى الهجرى

دراسة تحليلية وافية للشعر العربى فى القرن الثانى الهجرى ، تتناول المجتمع العربى من نواحيه الثقافية والسياسية والاقتصادية ، كما تعرض لعناصر التجديد فى شعر هذا العصر وموضوعاته الجديدة ، فى مجالات المجون والزندقة والزهد ، وفى الناحية المذهبية والتعليمية .

ويبرز الكتاب أيضاً الاتجاهات العامة الجديدة للشعر العربى فى ذلك القرن .

## مكتبة الدراسات الأدبية

● صدر منهـا :

١ – مصادر الشعر الجاهلى وقيمتها التاريخية
٢ – شعراء الرابطة القلمية
٣ – شوقى شاعر العصر الحديث
٤ – الأدب العربى المعاصر فى مصر
٥ – فارس بنى عبس
٦ – ألف ليلة وليلة
٧ – خليل مطران شاعر الأقطار العربية
٨ – الشعراء الصعاليك فى العصر الجاهلى
٩ – منهج الزمخشرى فى تفسير القرآن
١٠ – التطور والتجديد فى الشعر الأموى
١١ – دراسات فى الشعر العربى المعاصر
١٢ – شوقى وشعره الإسلامى
١٣ – حافظ إبراهيم شاعر النيل
١٤ – أدب المهجر
١٥ – الأدب العربى المعاصر فى سورية
١٦ – الأدب اليونانى القديم
١٧ – النابغة الذبيانى
١٨ – ابن دقيق العيد
١٩ – الفن ومذاهبه فى النثر العربى
٢٠ – الفن ومذاهبه فى الشعر العربى
٢١ – الأمير شكيب أرسلان
٢٢ – فى الأدب الأندلسى
٢٣ – شعر الحرب فى أدب العرب
٢٤ – الغفران
٢٥ – التفسير البيانى للقرآن الكريم
٢٦ – فى النقد الأدبى
٢٧ – النيل فى الأدب المصرى
٢٨ – الجاحظ
٢٩ – اتجاهات الشعر العربى
٣٠ – الخطابة فى عصرها الذهبى
٣١ – ابن نباتة المصرى
٣٢ – تطور الرواية العربية الحديثة




١٣٥٠ م